


فایله ۳۶۸۴

کتابخانه مجلس شورای اسلامی	
کتاب	الهدیه الی وهول الم
مؤلف	سید مرتضی
مترجم	
شماره قفسه	۳۱۸۵
جمهوری اسلامی ایران	
شماره ثبت کتاب	
۷۸۷۱۵	

بازدید شد  
۱۳۸۲

فایونف ۳۶۸۴

کتابخانه مجلس شورای اسلامی		
کتاب: التذیقه الیه و هو الکریم		
مؤلف: حسین رشتی		شماره ثبت کتاب
مترجم		
شماره قفسه: ۳۱۸۵		۷۸۲۱۵

بازدید

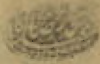
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36  
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14



از دهن محمد رضا است

1

ک  
ذریعہ نصف  
سوم و نفی نعم الدار  
رحمہ اللہ



صف  
۱۵۰

۳۱۸۵  
۷۸۲۱۵

از کتابخانه حضرت آقا محمد رضا





صفت کرمه مذ  
ادع

بسم الرحمن الرحيم  
تقل من الله المستطیع  
مکرمه لا یغیر لطفه  
فصل فی بیان  
تأخیر کرمه  
وهر الزمان

در این کتاب  
و لا یندر





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله حمد الشاكرين المذكرين المعترفين بحجج آياته وجزيل نعم آياته  
المستبصرين ببصيرة المذكرين بتذكيره الذين نادوا بتفقيده وتمذبرا  
بوقفيته واستضاءوا بأضوائه وترؤوا من أنواره حتى هجموا بالهداية الى  
الذراية وعلموا بعد الجمل والزاهد وابتعد الضلالة فلزموا القصد  
ولم يتعدوا الحد فيقولوا في موضع الاكثار ويطلبوا في مكان الاختصاص  
ويعزوا بين متباينين ويجمعوا بين متمايزين فرب مصيب حرم صوابه  
ترتيبه له في مراتبه وتنزله في منازل فلهذا بخطيا وعن الرشد بطيا  
وصلى الله على افضل بريته واجمل خليقته سيدنا محمد وآله الطاهرين  
من عترته وسلم **انا بعد** فانني بايت ان املى كتابا متوسطا في اصول  
الفقه لانيتهى تطويل الامال ولا باختصار الى الاخلال بل يكون  
للمحاجة سدادا وللبصيرة رضاء واخص مساميل الخلاف بالاستيفاء  
والاستقصاء فان مساميل الوفاق تقل الحاجة فيها الى ذلك فقد  
وحدت بعض من اقرد لاصول الفقه كتابا وان كان قد اصاب في كثير  
من معانيه واضاعه ومبانيه قد تشرد عن قانون اصول الفقه  
واسلوبها وتعداها كثيرا وتخطاها فتكلم على حد العلم والظن  
وكيف يولد النقل العلم والفرق بين وجوب المسبب عن السبب



وبين حصول الشيء عند غيره على مقتضى العادة وما يختلف فيه العادة <sup>تتفق</sup>  
والشرط التي بها يعلم كون خطابه تعالى دال على الاحكام وخطا  
الرسول عليه السلام والفرق بين خطاييهما بحيث يفترقان او يجتمعان  
الى عمدة لك من الكلام الذي هو محض صرف خالص الكلام في اصول  
الدين دون اصول الفقه فان كان دعما الى الكلام على هذه المواضع ان  
اصول الفقه لا يتم ولا تثبت الا بعد ثبوت هذه الاصول فهذه العلة  
تقتضي ان نتكلم على سائر اصول الدين من اولها الى آخرها وعلى ترتيبها  
فان اصول الفقه مبنية على جميع اصول الدين مع التنازل الصحيح  
وهذا يوجب علينا ان نبتدي في اصول الفقه بالكلام على حدوث  
الاجسام واثبات المحدث وصفاته وجميع ابواب التوحيد ثم جميع  
ابواب التعديل والنبوت ومعلوم ان ذلك مما لا يجوز فضلا عن  
ان يجب والمجته في اطراح الكلام على هذه الاصول هي حجة في اطراح  
الكلام على المنظر وكيفية توليده وجميع ما ذكرناه واذا كان مقتضى  
عن ذكر العلم والظن في اصول الفقه اقتضى ان يذكر ما يولد العلم  
ويقضي الظن ونشكركم في احوال الاسباب كيفية توليدها فالأ  
اقتضا نادرا كخطاب الذي هو العمدة في اصول الفقه والمذكور  
عليه ان نذكر الكلام في الاصوات وجميع احكامها وهل الصورت جسم

حكينا



اوصفة بحسب او بعض وحاجته الى محل وما يولد وكيفية توليد  
 وهل الكلام معنى في النفس او هو حسن الصوت او معنى يوجب  
 الصوت على ما يقول ابو علي فما التشاغل بذلك كله الا كالتشاغل  
 فيما اشرنا اليه مما تكلفه وما تركه الا كتركه والكلام في هذا الباب انما  
 هو الكلام في اصول الفقه بلا واسطة من الكلام فيما هو اصول الفقه  
 وانما الكلام في هذا الفن انما يقع بين من تقررت معه اصول الدين  
 وتمهدت ثم تعداها الى غيرها مما هو مبني عليها فاذا كان المخالف لنا  
 مخالفا في اصول الدين كما انه مخالف في اصول الفقه اخلناه على الكتب  
 الموضوعة للكلام في اصول الدين ولم نجتمع له في كتاب واحد بين  
 الامرين ولعل القليل المتألف من سبيل اصول الفقه مما لم امل فيه  
 مسألة مفردة مستوفاة مستقصاة لاسيما مسائله المهمة  
 الكبار فاما الكلام في الاجماع فهو في الكتاب الثاني والذخير في  
 وكذلك الكلام في الاخبار والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه  
 وشرحناه في جواب مسائل اهل الموصول الاول وقد كتبت قدما علينا  
 قطعة من مسائل الخلاف في اصول الفقه وعلق عتاد نعات لا تحصى من  
 غير كتاب يفرق المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستفادة  
 كثيرة وعلق عتاد كتاب العدم ارا لا تحصى والحاجة مع ذلك الى هذه

الكتاب الذي قد شرعنا فيه ماسة تامة والمنفعة به عامة لان طالب الحق  
 من هذا العلم يهتدي باعلامه اليه فيقع من قرب عليه ومن يعقد  
 من الفقهاء مذاهبا بعينه تقليدا او الفاني اصول الفقه يتفجع بما اوتينا  
 من نصره ما يوافق فيه مما كان لا يهتدي الى نصرته وكشف قناع  
 حجة ولا يجد في كتب موافقيه ومصنفيه ويستفيد ايضا فيما اوتينا  
 فيه اناحررنا في هذا الكتاب شبهة التي هي عنده حجج وقرائنها  
 وهذا بناها واطهرنا من معانيها ودعايقها ما كان مستورا وان كانا  
 من بعد عاطفين على نقضها وابانها فسادها فهو على كل حال مقبل  
 بين فائدين مترددين منفعتين فهذا الكتاب اذا اعان الله تعالى  
 على اتمامه وابرامه كان بغير نظير من الكتب المصنوعة في هذا الباب  
 ولم يعين في تجريد وتحرير وتهذيب فقد يكون ذلك فيما سبق  
 اليه من المذاهب والادلة وانما اردنا ان مذهبنا في اصول الفقه  
 ما اجتمعت لاحد من مصنفى كتب اصول الفقه وعلى هذا فغير ممكن  
 ان يستعان بكلام احد من مصنفى الكلام في هذه الاصول لان المخلاف  
 في المذاهب والادلة الطرف والاضاع تمنع من ذلك الا ترى ان  
 الكلام في الامر والنهي الغالب على مسائله ولا اكثر ولا اظهر اختلف القوم  
 فيه والعموم والمخصوصون فخلا في لهم وفيما يتفجع عليه اظهر وكذلك



البيان والمجمل والاجماع والاختصاص والقياس والاجتهاد مما خلا في جميعه  
اظهر من ان يكون يحتاج الى الشارة فقد تحقق استبداد هذا الكتاب  
بطرق مجردة لا استعانة عليها بشئ من كتب القوم المصنفه في هذا  
الباب وما توفيقنا الاله تعالى وقد سمعته بالذريعة الى وصول  
الشريعة لانه سبب ووصلة الى علم هذه الاصول وهذه اللفظة  
في اللغة العربية وما تصرف اليه تعين هذا المعنى الذي اشرنا اليه  
لانهم يسمون الحبل الذي يجبل به الصايد الصيد ذريعة واسم الذراع  
من هذا المعنى اشتق لان بها يتوصل الى الاغراض والاطوار  
والذراع ايضا صدر القناة وذرع القى اذا غلب وبلغ من صاحبه  
الوطرفان ان التصرف يعود الى المعنى الذي ذكرناه وما توفيقنا  
الاله عليه توكلنا واليه انيب **باب** **الكلام**  
**في الخطاب والامانة والحكمة** اعلم ان الكلام في اصول الفقه انما  
على الحقيقة كلام في ادلة الفقه يدل عليه انا اذا ما ملنا ما يستحق بان  
اصول الفقه وجدناه لا يخرج من ان يكون موصلا الى العلم بالفقه  
او متعلقا به وطريقا الى ما هذه صفته والاختبار بحقوق ذلك ولا  
يلزم على ما ذكرناه ان تكون الادلة والطرق الى احكامه ذرع الفقه  
الموجهة في كتب الفقهاء اصولا للفقه لان الكلام في اصول الفقه  
انما هو كلام في كيفية دلالة ما يدل من هذه الاصول على

الاحكام على طريق الجملة دون التفصيل وادلة الفقهاء  
انما هي على تعيين المسائل والكلام في الجملة غير الكلام في التفصيل وانما  
كان مدار الكلام في اصول الفقه انما هو على الخطاب وجب ان  
نبدا بذكر احكام الخطاب والخطاب هو الكلام اذا وقع على بعض الوجوه  
وليس كل كلام خطابا وكل خطاب كلاما والخطاب يقتضي كونه كذا  
الى ارادة المخاطب كونه خطابا لمن هو خطاب له وتوجه اليه والذي  
يدل على ذلك ان الخطاب قد يوافقه في جميع صفاته من وجود وحالة  
وصيغة وترتيب ما ليس بخطاب فلا بد من امر زائد به كان خطابا  
وهو قصد المخاطب ولهذا قد يسمع كلام الرجل جماعة ويكون خطابا  
لبعضهم دون بعض لاجل القصد الذي اشرنا اليه المخصص لبعضهم  
دون بعض ولهذا جاز ان يتكلم النائم ولم يجز ان يخاطب كما لم يجز  
ان يامر ويهني وينقسم الخطاب الى قسمين مهمل ومستعمل فالمهمل  
ما لم يوضع في اللغة التي اضيف اليه سهل اليها شئ من المعاني  
والفوائد واما المستعمل فهو الموضوع لمعنى او فائدة وينقسم الى  
احد عاماله معنى صحيح وان كان لا يفيد فيما سمي به كقولنا لا  
مثل قولنا زيد وعمر وهذا القسم جعله القوم بدلا من الاشارة  
وطحا لا يستعمل في الله تعالى والفرق بينه وبين المفيد ان اللقب يجوز تغييره  
وتبدله واللغة على ما هي عليه والمفيد لا يجوز ذلك فيه فلهذا كان



الضحيح ان لفظة شئ ليست لقباً بل هي من قسم مفيد الكلام لان تبدلها  
وتغيرها لا يجوز واللغة على ما هي عليه وانما يند لفظة شئ لاشراك  
جميع المعلومات في معناها فتعذرت فيها طريقة الابانة والتعير  
فلا يرجع الى غيرها لم تعد واللقب لا يفيد شئ يرجع اليه والقسر  
الثاني من القسمة المقدمة هو المفيد الذي يقتضي الابانة وهو على  
ثلاثة اضراب احدها ان نبين نوعاً من نوع كقولنا لون ولون ولون ولون  
وارادة وثانيها ان نبين جنساً من جنس كقولنا اجروهم وسوادهم  
وتاليف وثالثها ان نبين عيناً من عين كقولنا عالم وقادر ولسد  
وايض وينقسم المفيد من الكلام الى ضربين حقيقة ومجاز  
واللفظ الموصوف بانه حقيقة هو ما اريد به ما وضع ذلك اللفظ  
لادادته اما في لغة او عرف او شرع ومتى تأملت ما حدث به الحقيقة  
وجدت ما ذكرناه اسلم وابعده من المقدوح وحده المجاز هو اللفظ  
الذي اريد به ما لم يوضع لادادته في لغة ولا عرف ولا شرع ومن  
الحقيقة وجوب حملها على ظاهرها لا بدليل والمجاز بالعكس من  
ذلك بل يجب حكمه على ما اقتضاه الدليل والوجه في ثبوت  
هذا الحكم للحقيقة ان المواضعة قد جعلت ظاهرها للفايدة للصوت  
فاذا خاطب الحكمي قوما بلغتهم مجرد كلامه عما يقتضي العدول عن  
ظاهره فلا بد من ان يريد ما يقتضيه المواضعة في تلك اللفظة التي

استعملها ومن لسان الحقيقة ان تجرى في كل موضع تثبت فيه فايدتها  
من غير تخصيص الا ان يعرض عارض سمعي يمنع من ذلك هذا ان لم يكن  
في الاصل تلك الحقيقة وضعت لتفيد معنى في جنس دون جنس نحو  
قولنا ابلق فانه يفيد اجتماع لوتين مختلفين في بعض الذوات دون  
لا تهم يقولون فرس ابلق ولا يقولون ثوب ابلق وانما اوجينا اطراد  
الحقيقة في فايدتها لان المواضعة يقتضي ذلك والغرض منها لا يتم الا  
بالا لاطراد فلولا لم يجب تسمية كل من فعل الضرب بانه ضارب لنقص ذلك  
القول بان اهل اللغة انما يسمون الضارب ضارباً لوقوع هذا الحدث  
المخصوص الذي هو الضرب منه وانما استثنينا المنع السمعي لانه ربما  
عرض في اجزاء الاسم على بعض ما فيه فايدته منفردة ومع اجراءه فيمنع  
السمع منه كما قلنا في تسميته تعالى بانه فاضل واعلم ان الحقيقة  
يجوز ان يقل استعمالها ويتغير حالها فتصير كالمجاز وكذلك المجاز  
غير ممنوع ان يكثر استعماله في العرف فيلحق بحكمه الحقيقي وانما  
قلنا ذلك من حيث كان اجراء هذه الاسماء على فوايدها في الاصل  
ليس بواجب وانما هو بحسب الاختيار واذا اصح في اصل اللغة  
التغيير والتبديل فكذلك في فرعها والمنع من جواز ذلك متعذر  
واذا كان جائزاً فاقوى ما ذكره وقوعه وحصوله ان قولنا غايط كان



الاصل اسم المكان المطمئن من الارض ثم غلب عليه الاستعمال العرفي  
فانتقل الى الكناية عن قضاء الحاجة والحديث المخصوص ولهذا لا يفهم  
من اطلاق هذه اللفظة في العرف الا ما ذكرناه دون ما كانت عليه  
في الاصل واسما استشهاده على ذلك بالصلوة والصيام وان المعنوم  
في الاصل من لفظ الصلوة الدعاء ثم صار يعرف الشرع لما كان يخالفه  
فانه يضعف من حيث امكن ان يقال ان ذلك ليس بنقل وانما هو  
تخصيص وهذا غير ممكن في لفظه الغايط واقرى ما يعرف به كون  
اللفظ حقيقة هو نص اهل اللغة وتوقيفهم على ذلك او يكون  
معلوما من حالهم ضرورة وتيلوه في القوة ان يستعملوا اللفظة في بعض  
الغوايد ولا يدونوا على انهم يتجاوزون بها مستعبرون لها ففعل انها  
حقيقة وط نا نقول ان الظاهر استعمال اهل اللغة اللفظة في شيء  
دلالة على انها حقيقة فيه الا ان نقلنا ناقلا عن هذا الظاهر وقد  
قبل فيما يعرف به الحقيقة اشياء عليها اذا تأملت حتى التأمل طعن  
وفيها قدح وما ذكرناه ابعده من التشبه ويمضي في الكتب كثيرا ان  
الجاز لا يجوز استعماله الا في الموضع الذي استعمله فيه اهل اللغة  
من غير تعدله ولا بد من تحقيق هذا الموضع فانه ملتبس والذي  
يجب ان يكون الجاز مستعملا فيها استعمله فيه اهل اللغة في نزعها

غيرها

وقيله الا ترى انهم لما حذفوا المضاف واقاموا المضاف اليه مقامه  
في قوله تعالى واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها اشعروا  
بان حذف المضاف توسعا جازين فساغ لنا ان نقول سل المنازل التي  
نزلناها والخيال التي ركبناها على هذه الطريقة في الحذف ولما  
وصفوا البليد بانه حمار تشبهه له في البلاده والجواد بالبحر تشبهها له  
في كثرة عطائه جاز ان نصف البليد بغير ذلك من الاوصاف المنيية  
عن عدم الفطنة فنقول انه حخرة وجاد وما شبه ذلك ولما اجرأ  
على الشيء اسم ما قاربه في بعض المواضع فعلنا مثل ذلك للمقاربة في موضع  
آخر الا ترى انهم قالوا سئل القرية في قرية معينة وتعديناها الى غيرها  
بلاشبهة للشاركة في المعنى وكذلك في النوع والقبيل وليس هذا هو  
القياس في اللغة المطرح كالممكن ذلك قياسا في تعدد العين الواحدة  
في القرية وبعد فانا نعلم ان ضرب المجازات الموجودات الان في  
في اللغة لم يستعملها القوم ضربا واحدة في حال واحدة بل في زمان ولهم  
يخرج من استعمال من ذلك ما لم يكن بعينه مستعملا عن قانون اللغة فلذلك  
ما ذكرناه واعلم ان الخطاب اذا انقسم الى لغوي وعرفي وشرعي وجب  
بيان مراتبه وكيفية تقديم بعضه على بعض حتى يعتمد ذلك فيما يراد منه  
تعالى خطاب وليس فيه عرف ولا شرع وجب حمله على وضع اللغة



لأنه أصل فان كان فيه وضع وعرف وجب حمله على العرف دون أصل  
الوضع لأن العرف طار على أصل الوضع وكناسخ له والمورث فيه فاذا  
كان هناك وضع وعرف وشرع وجب حمل الخطاب على الشرع دون  
المذكورين للعلة التي ذكرناها ولأن الاسماء الشرعية صادرة عنه تعالى  
فجرت مجرى الأحكام في أنه لا معدل عنها وأعلم أن الناس قد طولوا  
في اقسام الكلام وأوردوا بعضهم في أصول الفقه ما لا حاجة اليه اخصهما  
قسم الكلام المفيد اليه اما ان يكون خبرا او مامنا معنى الخبر وعندنا  
يعلم وخرج جميع اقسام الكلام تحت ما ذكرناه لأن الامر من حيث دل على  
أن الامر يريد للامور به كان في معنى الخبر ولأن المخاطب غير اما ان يعرفه  
حال نفسه او حال غيره وتعرفه حال غيره يكون بالخبر دون الامر و  
تعريفه حال نفسه يكون بالامر والنهي وان جاز ان يكون بالخبر وأعلم  
أن المفيد من الاسماء اما ان يختص بعين واحدة ولا يتعداها او يكون  
مفيدا لما زاد عليها فمثال الاول قولنا الله وقديم وما جرى مجرى  
ذلك مما يختص به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره فاما ما يفيد شيئا  
كثيرا فيقسم الى قسمين اما ان يفيد في الجميع فائدة واحدة او ان  
يفيد فوايد مختلفة فمثال الاول قولنا لوكن وانسان ومثال الثاني  
قولنا قد وعين وجارية ومن خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين

او على ضدّين لا يلتفت الى خلافه بخروجه عن الظاهر من مذهب  
اهل اللغة وأعلم أنه غير متنع ان يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة  
من المعبر الواحد المعنيان المختلفان وان يراد بها ايضا الحقيقة والمجاز  
بخلاف ما حكى عن من خالف في ذلك من ابي هاشم وغيره والذي يدل على صحة  
ما ذكرناه ان ذلك لو كان مستعالم بخل امتناعه من ان يكون الامر يرجع الى  
او لما يعود الى العبارة وما يستحيل الامر يرجع الى المعبر بحسب استحالة مع  
فقد العبارة كما ان ما صح الامر يعود اليه يجب صحته مع ارتفاع العبارة  
وقد علمنا أنه يصح من احدنا ان يقول لغيره لا تسلم ما نكح ابوك وبذلك  
به لا تعتقد على من عقد عليه ولا على وطيه ويقول ايضا لغيره ان لم يمس  
امرأتك فاعد الطهارة ويريد الجماع والتمس باليد وان كنت محدثا فاق  
ويريد جميع الاحداث واذا جاز ان يريد الضدين في الحال الواحدة  
فاجوز منه ان يريد المختلفين فاما العبارة فلا مانع من جهة ما يقتضي  
تقدير ذلك لأن المعنيين المختلفين قد جعلت هذه العبارة في وضع  
اللغة عبارة عنهما فلا مانع يمنع من ان يراد بها وكذلك اذا استعملت  
هذه اللفظة في احد هما مجازا او شرعا او عرفا فغير متنع ان يراد  
بالعبارة الواحدة لأنه لا تنافي ولا مانع وانما لا يجوز ان يريد باللفظ  
الواحد الامر والنهي لثنائي مرجعها لأن الامر يقتضي ارادة المأمور



والنهي يقتضي كراهة المنهي عنه ويستحيل ان يكون مراداً كراهة الشيء الواحد  
على الوجه الواحد وكذلك لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة الاتصاف  
على الشيء وتعديه لان ذلك يقتضي ان يكون مراداً للشيء والا يريد  
وتوحد لا يجوز ان يريد باللفظة الواحدة استعمالها فيما وضعت له والعقد  
بما عموماً وضعت له ليس يصحح لان التكلم بالحقيقة والمجاز ليس يجب  
يكون قاصداً الى ما وضعوه والى ما لم يضعوه بل يكفي في كونه متكاملاً بالحقيقة  
ان يستعملها فيما وضعت له في اللغة وهذا القدر كاف في كونه متكاملاً  
باللغة من غير حاجة الى قصد استعمالها فيما وضعوه وهذه الجملة كافية  
في اسقاط هذه الشبهة واعلم ان الغرض في اصول الفقه التي يتنا  
ان مدارها هو على الخطاب وقد ذكرنا تم اقسامه وما لا بد منه من  
احواله لما كان لا بد من العلم باحكام الافعال يفعل ما يجب فعله  
ويحجب ما يجب اجتنابه وجب ان تشير الى العلم ما هو وما ينبغي  
به من الظن وما يقتضي كل واحد منهما من دلالة او اشارة باخص  
قول فان الجمل المعقولة في هذا الموضع كافية فاما الافعال واحكامها  
وراتبها فيسجي القول فيه من هذا الكتاب عند الكلام على الافعال  
التي عليه السلام وكيفية دلالتها باذن الله ومشيئته واعلم  
ان العلم ما اقتضى سكون النفس وهذه حالة معقولة يجدها

الانسان من نفسه عند المشاهدات وتفرقت فيها بين خبر النبي عليه السلام  
بان زينا في الذار وخبر غيره غيرات ما هذه حالة لا بد من كونه اعتقاداً  
يخلق بالشيء على ما هو به وان لم يجز ادخال ذلك في حد العلم لان الحد  
يجب ان يميز المحدود فلا يجب ان يذكر في جملة ما يشار به فيه ما  
خالقه ولين جاز لنا ان نقول في حد العلم بانه اعتقاد للشيء على ما هو  
به مع سكون النفس ونعتد ربنا باثباته بقلنا اعتقاد من سائر الاجناس  
ويتناوله المعتقد على ما هو به من الجهل ويكون النفس من التقليد  
فالاجاز ان يقول في حده عرض لنبيته من الجوهري ويجب ان لا يخل  
لنبيته مما يجب حالاً للخل ويحل القلب ولا يوجد الا فيه لنبيته  
فما يحل الجوارح والعلم ينقسم قسمين احدهما لا يتمكن العالم به من  
تفديده عن نفسه لشبهة ان انفراد وان شئت قلت لا امر يرجع اليه  
وان شئت قلت على حال من الحالات والقسم الآخر يتمكن من نفسه  
عن نفسه على بعض الوجوه والقسم الاول على ضربين احدهما ما  
على انه علم ضروري ومن فعل الله تعالى فينا كالعالم بالمشاهدات وكما  
يكل به العقل من العلوم والقسم الثاني مشكوك فيه ويجوز ان يكون  
ضرورياً من فعل الله تعالى فينا كما يجوز ان يكون من فعلنا كالعالم  
بجبر الانجار عن البلدان والحوادث الكبار وهذا مما يقتضي الكلام



على الاخبار من هذا الكتاب بعون الله تعالى ومشيئته وانما شرطنا ما  
ذكرناه من الشروط احراز من العلم المكتسب اذا افاد به علم ضروري متعلقها  
واحد وانما العلم الذي يمكن تفيده عن العالم على الشروط التي ذكرناها  
فهو مكتسب ومن شأنه ان يكون من فعلنا لا من فعل غيره فاننا  
وما بعد هذا من اقسام العلوم الضرورية وما يتفرع اليه غير محتاج اليه  
في هذا الكتاب والنظر في الدلالة على الترجمة الذي يدل عليه <sup>منه</sup> يجب  
العلم ويحصل الاحالة وهذا <sup>القدر</sup> ركاف لمن ينظر في اصول الفقه  
ولاحاجة به ما لا يتم ما قصده من اصول الفقه الا بها الى ان  
يتحقق كيفية كون النظر سببا للعلم وشروط توليده فانما الظن  
فهو ما يقوى كون ما ظنه على ما يتبين اوله الظن وان جوزه خلافه  
فالذي يبين به الظن التقوية والترجيح ولا معنى لتحقيق كون  
الظن من غير قبيل الاعتقادها هنا وان كان ذلك هو الصحيح لانه  
لا حاجة تنس الى ذلك وما يحصل عنده الظن يستحق اماره وربما  
دلالة ولاولى افراد الدلالة بما يحصل عنده العلم وبعضه في الكتب  
كثيرا ان حصول الظن عند النظر في الامارة ليس بموجب النظر  
كما يقول في العلم الحاصل عند النظر في الدلالة بل يختاره الناظر في  
الامارة لاحالة لقوة الداعي وليس ذلك بواضح لانهم انما يعتمدون

في ذلك على اختلاف الظنون من العقلاء والامارة واحدة وهذا  
يطل باختلاف العقلاء في الاعتقادات والدلالة واحدة فان ذكرنا  
الشروط وان عند تكاملها يجب العلم امكن ان يقال مثل ذلك بعينه  
في النظر في الامارة وتحقيق ذلك ايضا لما لا يحتاج اليه هاهنا لان  
الاخر في اصول الفقه انما هو العلم دون العمل التابع للظن واذا كنتم  
تجوزون ان تكليفكم الشرائع تكليف يتبع الظن الرجوع الى الامارة فلا  
كان التكليف في اصول الفقه كذلك قلنا ليس كل اصول الفقه يجوز فيه  
ان يكون الحق في جهتين مختلفتين لان القول بان الموثق في كون الامر  
امر او ارادة المأمور به وانه لا تعلق لذلك بصفات الفعل في نفسه  
وانه تعالى لا يجوز ان يريد الاحالة صفة زائدة على حقه ولا يسخ  
الشي قبل وقت فعله وما اشبه ذلك فهو الغالب والاكثر ولا يجوز  
ان يكون الحق فيه الالف واحد كما لا يجوز في اصول القوانين ان  
يكون الحق فيه الالف واحد اللهم الا ان يقول جوزه ان يكلف الله  
تعالى من ظن بامارة مخصوصة تظهر له ان الفعل واجب ان يفعله  
على وجه الوجوب ومن ظن بامارة اخرى انه نذير ان يفعله على  
هذا الوجه وكذلك القول في الخصوص والعموم وسائر المسائل  
لان العمل فيها هو المقصود دون العلم واختلاف احوال المكلفين



فيه جابر كاجازية في فرع الشريعة فاذا استلنا على هذا الوجه فالجواب  
ان ذلك كان جازيا لكان قد علمنا الآن خلافه لان الادلة المرجحة  
للعلم قد دلت على احكام هذه الاصول كما دلت على اصول الديانات  
وما اليه طريق علم الاحكام للظن فيه وانما يكون للظن حكم فيما لا طريق  
الى العلم به الا ترى اننا لو تمكنا من العلم بصدق الشهود ما جاز ان  
نعمل في صدقهم على الظن وكذلك في اصول العقليات لو امكن  
ان يعلم ان في الطريق سبعا لما علمنا على قول من يظن صدقه من الخمر  
من ذلك واذا ثبتت هذه الجملة وعلمنا ان على هذه الاصول ادلة جازية  
التقرينها العلم لم يجز ان نعمل فيما يتعلق بها على الظن والادارات  
ومعنا علم وادلة وايضا قلوا كانت العبادة وردت بالعمل فيها على  
الظنون لوجب ان يكون على ذلك دليل مقطوع به كما يقول لمن  
ادعى مثل ذلك في الاحكام الشرعية وفي فائدة دلالة على ذلك صحة  
ما قلناه وايضا فليس يمكن ان يدعى ان المختلفين بعدد بعضهم  
في الخلاف الجاري في هذه الاصول ويصوبه ولا يحكم بتخلفه كما يمكن  
ان يدعى ذلك في المسائل الشرعية فان من نفي القياس في الشريعة لا يقدّر  
مشبه ولا يصوبه ومن اثبت لا يعذر تأنيده ولا يصوبه وكذلك  
القول في الاعا وكثير مسائل الاصول **باب**

القول في الامر واحكامه واقسامه **فصل فيما اذا**  
اختلف الناس في هذه اللفظة فذهب قوم الى انها مختصة بالقول  
دون الفعل ومتى عبر بها عن الفعل كانت مجازا **باب** وقال الآخرون  
هي مشتركة بين القول والفعل وحقيقة بينهما معا والذي يدل على  
صحة ذلك انه لا خلاف في استعمال اللفظة الامر في اللغة العربية  
تارة في القول واخرى في الفعل لانهم يقولون امر فلان مستقيم ولم  
غير مستقيم وانما يريدون طريقة وافعاله دون اقواله ويقولون  
هذا امر عظيم كما يقولون خطيب عظيم ورايت من فلان امرا هائلا  
والعجبي ويريدون بذلك الافعال لا جماله ومن امثال العرب في جنس  
الزوال امر ما جدد قصيرا فقه وقال الشاعر الامر ما يسود من سود  
وما يمكن ان يستشهد به على ذلك من القرآن قوله تعالى حتى اذا  
جاء امرنا فاقارنوا للشئور وانما يريد الله تعالى بذلك الاهوال والنجاة  
التي فعلها جل اسمه وخرق بها العادة وقوله تعالى التجئين من امر  
الله واراد الفعل لا جماله واذا صححت هذه الجملة وكان ظاهر  
استعمال اهل اللغة اللفظة في شئين او شيئا يدل على انها حقيقة فيها  
ومشتركة بينهما الا ان يقوم دليل قاهر يدل على انه مجاز في احدهما  
وقد بسطنا هذه الطريقة في مواضع كثيرة من كلامنا وسجى مشروحة



ستوافاة في مواضعها من كتابنا هذا وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة  
 بين الأمرين ووجب على من ادعى انها جازمة في احد ما الدليل فان  
 قد استعمل لفظ الخبر فيما ليس بخبر على الحقيقة كما قال الشاعر  
 تحببني العين ما القلب كاتم فلنا قد بينا ان الظاهر الاستعمال  
 يدل على الحقيقة الا ان يقوم دلالة ولو ظننا وظهر استعمال اللفظة  
 الخبر في غير القول بحكمنا فيه بالحقيقة لكننا علمنا ضرورة من هذا  
 القول فرائهم لذلك مستعرون مستحزون فاستقلنا عن اوجبه ظاهر  
 الاستعمال وليس في ذلك مغلق استعمال لفظ الامر في الفعل وقد  
 تعلق المخالف لنا في هذه المسألة باشيائها ان الامر يسبق منه  
 في اللغة العربية الوصف لفاعله بانه امر وهذا لا يليق الا  
 بالقول دون الفعل لانهم لا يسمون من فعل فاعله ليس بقول بانه  
 امر ومنها انه لو كان اسما للفعل في الحقيقة لاطرد في كل فعل حتى  
 يسمى الاكل والشرب بانه امر الا ترى ان القول لما كان اسما لاطرد  
 كل ما هو موصوف به منها ان من شأن الامر ان يقتضي مأمورا و  
 مأمورا به كما يقتضي الضرب ذلك ومعلوم ان ذلك لا يليق الا بالقول  
 دون الفعل ومنها ان الامر يدخل فيه الوصف بطبيع وعاجين  
 وذلك لا يتأتى الا في القول ومنها ان الامر يقتضيه التهي

فاذا لم يدخل التهي الا في القول دون الافعال فكذلك الامر ومنها  
 ان الامر يمنع منه الخبر والساكوت لانهم يستجوزون في الاخرين ان  
 ان يقولوا وقع منه امر كما يستجوزون ان يقولوا وقع منه خبر او  
 من ضرب الكلام ومنها ان لفظة الامر لو كانت مشتركة بين القول  
 والفعل لم تخلف من ان تعين بينهما فائدة واحدة او فائدتين مختلفتين  
 وفي تقدير الاشارة الى فائدة تعينها او فائدتين بخص كل واحدة منهما  
 دلالة على فساد كون هذه اللفظة حقيقة في الامرين فيقال لم فيما  
 تعلقوا به او لان دلالة الاشتقاق الذي اوجبه اهل اللغة لفاعل  
 الامر الذي هو قول دون ما ليس بقول من الافعال ومعلوم ضرورة  
 انهم انما اشتقوا امر من الامر الذي هو القول فاي دلالة في ذلك على  
 ان الفعل لا يسبق امر من الذي يحفظ عن اهل اللغة القول بان  
 كل ما يوصف بانه امر على الحقيقة يوصف فاعله بانه امر واذا الركن  
 هذا محفوظا عنهم ولا منقول فلا دلالة فيما ذكره وهذه الطريقة  
 توجب عليهم ان يكون لفظه عن غير مشتركة لان لقابل ان يقول  
 ان هذه اللفظة انما تجرى على ما يشق منه اعين وعينا وهذا  
 لا يليق الا بالجارحة فيجب ان تكون مقصورة عليها وبمثل ما  
 يدفعون به هذا القول يدفع قولهم ويقال خبر فيما تعلقوا به ثانيا

لا اكثر ان يكون الاشتقاق



نحن نقول بما ظننتم اننا نسمع منه ولا نفرد بين وقوع هذه الامور التي  
هو الامر على الافعال كلها على اختلافها وتغايرها ولا نقصود ان  
على اي فعل شئتم فانا نبيّن ان اهل اللغة لا يمتنعون من ان يسموا  
امرا ويقال لهم فيها تعلقوا به ثالثا ان اقتضا الامر لأمور وما  
انما هو في الامر الذي هو القول دون الفعل وانما كان كذلك لان  
الامر له تعلق بغير فاعله والفعل لا تعلق له بغير فاعله بل ذلك  
احتاج الامر من ما مور به وما مور الى الاحتياج اليه الفعل وان  
حتمى امر او اتم لا يمكن ان تعلقوا من اهل اللغة ان كل ما سمي امرا  
وان لم يكن قولا يقتضي ما مور به وما مور ويقال لهم فيها تعلقوا  
به رابعا ان الوصف بالطاعة والمعصية ايضا لا يليق الا بالامر الذي  
هو القول للعلّة التي ذكرناها وهو ان المطيع من فعل الامر والطاعة  
من خالف ما امر به والامر الذي هو الفعل لا يقتضي طاعة ولا معصية  
لانه لا يتعلق بطبيع ولا عاين على ان قوامه ان دخول الطاعة والمعصية  
علامة لكون الامر امرا يتقضى بقول القائل لعلامة امر يدان تقبلي  
الماء ونحن نعلم انه اذا لم يفعل لم يوصف بانه عاين واذا فعل لم يوصف  
بانه مطيع وقد علمنا ان قوله ان يدان تفعل ليس بامر لمقتضى صيغة  
الامر فيه فبطل ان تكون الطاعة او المعصية موقوفة على الامر

ويقال لهم فيها تعلقوا به خامسا انما انتهى نقض الامر الذي هو القول  
دون الفعل فمن اين لكون انتهى نقض كل ما سمي امرا وان لم يكن قولا  
والذين قالوا للناس اهل اللغة ان انتهى نقض الامر هم الذين قالوا  
لنا ان الفعل يسمى بانه امر وجرى ذلك في كلامهم واشعارهم ويقال  
لهم فيها تعلقوا به سادسا ان الخرس والتكلم يتبعان من الامر  
الذي هو القول ولا يتبعان من الامر الذي هو الفعل يدل على هذا اننا  
نقول في الخرس ان امره مستقيم او غير مستقيم ورايت منه امرا  
جميلا او قبيحا وكذلك في التاكث ويوضح ما ذكرناه انه لو كان الامر  
لا يتبع منه ما يسمى امرا من الافعال كما لا يكون امرا لوجب ان يتبع  
وصف فعله بانه امر كما استقيموا وصفه بانه امر فقد علمنا الفرق  
بين الامر من ضرورة ولين خالف في اشتراك لفظه عين ان يطعن  
بمثل ما ذكره فيقول ان هذه اللفظة يجري على ما يؤثر فيه العاين  
والافتر وهذا لا يليق الا بالخارجة فيجب ان تكون مختصة بها  
ولاجواب عن هذا الطعن الامانة بناء من الجواب عن طعنهم وبقا  
لهم فيها تعلقوا به سابعا انما لا ندعي ان الفاعل واحد فيما سمي  
امرا من القول وسمى امرا من الفعل ندعي اختلافهما ويجري وقوع  
هذه التسمية على المختلف مجرى وقوع قولهم عين على شيئين مختلفتين



لا ينفذ في كل واحد منها فايدتها في الآخر لان العين التي هي الجارية  
لا تشارك العين التي هي للذهب او عين الماء في غايته واحدة بل الفوائد  
مختلفة وكذلك لفظة امر تفيد تارة القول الذي له الصيغة المعينة  
وتارة الفعل وهما فائدتان مختلفتان ولهذا يقول ان هذه اللفظة  
يقع على كل فعل ولا يقع اذا استعملت في القول على كل قول حتى يكون  
مخصوصة **فصل في وجوب اعتبار الرتبة في الامر**  
اعلم انه لا شبهة في اعتبارها لانهم يستقيجون قول القائل امرت الامير  
او نهيت ولا يستقيجون ان يقولوا خبرته وسالته فدل على انها معبرة  
ومحب ان لا تطلق الا اذا كان الامر اعلى رتبة من المأمور فان كان  
رتبه او كان مساويا له فان لا يقال امره والنهي جار مجرى الامر في هذه  
القضية وماله معنى الامر وصيغته من الشفاعة معبرة ايضا في الرتبة  
لانهم يقولون شفيع المأمور الى الامير ولا يقولون شفيع الامير الى المأمور  
فالشفاعة انما تعتبر فيها الرتبة بين الشافع والمشفوع اليه كانت الامر  
انما تعتبر فيه الرتبة بين الامر والمأمور ولا اعتبار بالرتبة في المشفوع  
فيه على ما ظنه من خالفنا في الوعيد لان الكلام على ضربين فربما لا تعتبر  
فيه الرتبة وضرب تعتبر فيه الرتبة فما اعتبر فيه الرتبة انما اعتبر  
بين المخاطب ودون من يتعلق الخطاب به ولذلك جاز ان يكون احدهما

فقال في حجة نفسه ولو اعتبر الرتبة في المشفوع به لما جاز  
ذلك كالايجوز ان يكون امرا نفسه وناهيها وقد تعلق من خالفنا باشتاء  
او طاعتهم حملوا الامر على الجبر في اسقاط الرتبة وثانيها قوله تعالى <sup>له</sup> لا تقا  
من جبر ولا شفع يطاع والطاعة تعتبر فيها الرتبة كالامر والثاني قوله تعالى  
وب من انضجت غيظا صدره قد تعلق بموئله يطع والموت من فعل  
تعالى والطاعة لا يجوز عليه سبحانه عند من اعتبر الرتبة فيقال لهم في  
الاول لو كان الامر كالجبر في سقوط اعتبار الرتبة جاز ان يقال امرت  
الامير كما يقال خبرت الامير فلما لم يجز ذلك بان الفرق والجواب  
عن الثاني انه استعار الاجابة لفظة الطاعة بدلالة ان احدا لا يقول  
ان الله تعالى طاعني في كذا اذا اجابني اليه وايضا فان ظاهر القول  
يقضي انه سالت المأمور شفع يطاع وليس يعقل من ذلك نفي شفع يجاز  
فاذا قيل فكل شفيع لا يطاع على مذهبكم كان في ظالم او في غيره لان الشفع  
يدل على انخفاض منزلته عن منزلة المشفوع اليه والطاعة يقتضي كس  
ذلك قلنا القول بدليل الخطاب باطل وغير متنع ان يخص الظالمون  
بانه لا شفع لهم يطاع وان كان غيرهم بهذه المنزلة وايضا فيمكن ان  
يريد بطاع غير الله تعالى من الابنية والخنود والطاعة من هؤلاء لمن  
هو اعلى منزلة منهم من الانبياء عليهم السلام والمؤمنين محببة واقعة



في موضعها والتجارب عن الثالث ان الشاعر يجوز واستعمل اللفظة بطبع  
في موضع يجب وهذه عادة الشعراء ايضا فيمكن ان يكون انما اتى في  
عدوه ان يقتله بعض البشر فقد يسمى القتل موتا والموت قتلا التقارب  
بينهما فلم يطبع ذلك القاتل ولم يطبعه الشبهة في مثل هذه  
المسئلة ضعيفة جدا **فصل في صيغة الامر**  
اختلف الناس في صيغة الامر فذهب الفقهاء اكلم واكثر المتكلمين الى  
ان الامر صيغة مفردة مختصة به حتى استعملت في غير ما كانت مجازا هي  
قول القائل لمن هو دونه في الرتبة الفعل يذهب آخرون الى ان هذه  
اللفظة مشتركة بين الامر وبين الاباحة وهي حقيقة فهما مع الاطلاق  
لا يفهم احدهما وانما يفهم واحد دون صاحبه بدليل وهو الصحيح  
يدل عليه ان هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الامر والاباحة في القرآن  
والشعر والقرآن قال الله تعالى اقيموا الصلوة وهو امر وفلا يجانه واذا لم  
فاستطادوا وهو سيج فكذلك قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانكروا  
في الارض ولا تنتشار مباح غير ماورد به وظاهر الاستعمال يدل على  
الان تمنع دلالة ومازاهم يفزعون اذا ارادوا ان يبيحوا الا الى هذا  
اللفظة كما يفزعون اليها في الامر ولا يجز من على هذا فهو لم يجز لان  
ذلك خبر محض وهو جازي مجرى امرت في انه خبر واذا ارادوا ان يبيحوا

بغير لفظة الخبر فلا سند وجه لغير عن هذه اللفظة كما لا سند وجه لم في الامر  
فاما ما تعلق الخالف في اختصاص هذه الصيغة بالامر بان معنى الامر  
وهو الطلب بحسن في النفس وتدعو اليه الحاجة فلا بد من ان يضعوا  
له لفظا يتم به اغراضهم واذا وجب ذلك فلا لفظ الا هذه الصيغة  
فانه يطالب بالاباحة لان هذا المعنى موجود فيها ولم يضعوا عندهم لها  
لفظا مخصوصا على ان اكثر ما في اعتقادهم ان يضعوا له لفظا من اين هو  
انه لا بد من ان يكون خاصا غير مشترك فاما تعلقهم بما سطر اهل  
العربية في كتبهم من قولهم باب الامر وانهم لا يذكرون شيئا  
سوى هذه اللفظة المخصوصة فدل على انها مخصوصة غير مشتركة  
فيطلق ايضا لان اهل العربية اكثر ما قالوا ان الامر هو قول القائل  
افعل وان هذه الصيغة صيغة الامر ولم يذكروا اختصاصا ولا  
اشراكا فظاهر قوله لا ياتي في مذهبا لا تنازح الى ان هذه  
صيغة للامر وان الامر اذا اراد ان امر غلامه فلا سند وجه له عنها  
لكنها مع ذلك صيغة للاباحة وبعد فان اهل اللغة العربية كانوا  
في الامر على اللفظة افعال فقد نصوا في الاباحة على هذه اللفظة فلا يبيحون  
الا بها فان كان ما ادعوه دليل الاختصاص بالامر فهو عينه دليل الاختصاص  
بالاباحة والصحيح في الاختصاص وثبوت الاشتراك **فصل**



فما صار الامر امرًا **وقد وقع لتقريب** اختلف الناس في ذلك  
فذهب قوم الى ان الامر انما كان امرًا لنفسه ونفسه وقال آخرون انما كان كلفًا  
لصورته وصيغته وقال آخرون انما كان امرًا لان الامر اذا كونه امرًا بالجر  
في هذه القضية مجرى الجبر وقال آخرون انما كان الامر امرًا لان الامر  
اراد الفعل المأمور به وهو الصحيح والذي يدل عليه ان الامر اذا ثبت انه  
قد يكون من جنسه ما ليس باسم وان الامر بعينه يجوز ان يقع غير امر  
فلا بد والحال هذه من امر يقتضي كونه امرًا واذا ثبتنا انه لا مقتضى لذلك  
سوى كون فاعله مريدًا للمأمور به ثم ارادناه والذي يدل على ان الجنس  
واحد التباسهما على الادراك كالتياس السوادين وكما يقتضي تماثل  
السوادين كذلك يجب ان يقتضي تماثل ما جرى مجراهما واتماثلتا انهما  
يشبهان على الادراك لان من سمع قائلًا يقول قمر وهو امر لا يفصل بين  
قوله هذان بين نطقه بهذه اللفظة شيئًا او يتخذ او يتخذها او شيئًا  
او حاكيا عن غيره ولقوة هذه الالتباس كان من يجوز على الكلام  
الاعادة يجوز ان يكون ماسمعة ثانيا هو ماسمعة اولًا وكذلك من اعتقد  
بقاء الكلام فاما الذي يدل على ان نفس ما يقع فيكون امرًا كان يجوز  
ان يوجد غير امر فوجه **منها** ان الالفاظ العربية انما يعيد  
بالتواضع بين اهل اللغة وتواضعهم بتبع اختيارهم وليس هناك

يجوز وقد كان يجوز ان لا يتواضعوا في هذا اللفظ المخصوص انه للامر  
ولو كان كذلك لكانت هذه الحروف بعينها توجد ولا يكون اسرًا  
**ومنهم** انه لو كان الامر يتعلق بالمأمور من غير قصد المخاطبة  
لم يمتنع ان يقول احدها العزم افعل ويريد منه الفعل ولا يكون قوله امرًا  
ولا يريد منه الفعل فيكون قوله امرًا قد علمنا خلاف ذلك **ومنهم**  
ان لفظ الامر لو كان مغايرًا للفظ ما ليس باسمه لوجب ان يكون للقاء  
سبيل الى التمييز بين ما يوجد فيكون امرًا وبين ما يوجد فيكون تهمة  
او اباحة وفي علمنا بقدر طريق التمييز دليل على ان اللفظ واحد  
**ومنهم** ان هذا القول يقتضي صحة ان يعلم احدها امرًا وان لم يعلم  
مريدًا اذا كان القصد لا تاثير له ولا خلاف في ان احدها اذا كان  
امرًا فلا بد من كونه مريدًا لما امر به وانما الخلاف بيننا وبين المجرة  
في الله تعالى **ومنهم** ان هذا القول يقتضي انحصار من يقدر على  
ان يامر في كل حال حتى يكون القوي بخلاف الضعيف وانما اوجبا  
ذلك لان القدرة الواحدة لا تتعلق في الوقت الواحد في المحل  
الواحد من الجنس الواحد بالكثر من جزء واحد وحروف قول القائل في **هذه**  
لكل ما هذه صورته من الكلام فيجب ان يكون احدها قادم من **هذه**  
الحروف في كل وقت على قدر ما في لسانه من القدر وهذا يقتضي



انحصار عدد من يصح ان يامر ومعلوم خلاف ذلك وليس لاحد ان يقول  
اذا جاز ان يفعل احدا بالقدرة الواحدة في كل محل كونه في حجة معينة  
ولو يجب ان يقدر على كون واحد يصح وجوده في الحال على البدل  
بالارادة فالاجاز مثله في الحفاظ وذلك ان القدرة الواحدة لا يحصر  
معلقها من المتماثل اذا اختلفت الحال كما لا يحصر معلقها في المختلف  
والوقت والمحل واحد وليس كذلك ما يتعلق به من المتماثل في المحل  
الواحد والوقت واحد لانها لا تتعلق على هذه الشرط بالكثر من جزء  
واحد وليس له ان يدعى ان محال الحروف المتماثلة متغايرة كما  
قلناه في الاكوان وذلك ان من المعلوم ان يخرج الزاثل اكله مخرج  
واحد وكذلك مخرج كل حرف ولهذا متى حكمت بعض محال هذه  
الحروف آفة اثر ذلك في كل حرف ذلك المخرج فاذا صح ما ذكرناه  
من ان نفس ما وقع امره قد كان يجوز ان يكون غير امر فلا بد من وقوعه  
امر امر وجه له اختصاص بذلك ولا يتخلو ذلك الامر من ان يكون  
ما يرجع اليه ويتعلق به او ما يرجع الى فاعله والذي يرجع اليه لا يتخلو  
من ان يكون جنسه او وجوده او وحدونه او وحدته على وجه او عدد  
او عدمه او عدم معنى او وجود معنى فان كان المورثا لا يرجع الى فاعله  
لم يتخل من ان يكون ذلك كونه قادرا او عالما او مدركا او مستقيما او...

لأن ما عدا ما ذكرناه من كونه موجودا وحيا لا يتعلق له بغيره ونحن نبطل  
من الاقسام ما عدا ما ذهب اليه منها ومعلوم ان ما معه يكون الكلام  
ثارة امر او اخرى غير امر لا يجوز ان يكون موثرا في كونه امر فسط بذلك  
ان يكون امر الوجود وحدونه وجنسه وصيغته لأن كل ذلك يوجد  
لا يكون امر وما يند ان يكون امر اجنسه ايضا ان صفة النفس ترجع الى  
الاحاد ون اجل ذلك ان يجب في كل جزء من الامر ان يكون امر او لانه  
كان يجب ان يتناول الادراك على هذه الصفة فيعرف بالسمع كونه  
امر امر لا يعرف اللغة ولان صفات النفس تحصل في حال العلم <sup>والوجود</sup>  
فكان يجب ان يكون في حال العلم امر او ليس يجوز ان يكون امر الحجة  
على وجه ويراد بذلك ترتيب صيغته لا ناقدين ان نفس هذه  
الصيغة قد يستعمل في غير الامر وان ارادوا غير ما ذكرناه فلا وجه  
بشار اليه الا قد تحدث عليه ولا يكون امر حتى يكون فاعله امريا  
ولا يصح ان يكون كذلك لعدمه لان عدمه بحيل هذه الصفة  
وما حال الصفة لا يكون علة فيها ولا يجوز ان يكون كذلك لعدم  
معنى لان ذلك لا اختصاص له به دون غيره ولا يجوز ان يكون  
كذلك لوجود معنى لان يشار اليه دون الارادة قد يوجد ولا يكون  
امر اعلى ان المعنى لا بد من اختصاصه به حتى يوجب الحكم له فلا



من ان يختصه بالحلول فيه او في محله والامر بفتح ان يكون محلا للغير  
وما يحل محله ليس بان يوجب كونه امرا باولى من ان يوجب كون غيره  
امرا مما يحل ذلك المحل لان التصدي قد يحل في حال واحد الكلامان  
زيد وعمر فيكون احدهما امرا والاخر غير امر وانما كون فاعله قادرا فلا  
يجوز ان يكون المؤثر في كونه امرا لان تعلق هذه الصفة به وهو كونه فاعلا  
به وهو غير امر لان كونه قادرا لا يؤثر الا في الابدان وكونه امرا يحكم زائد  
الوجود واما كونه عالما فلا يتخلو من ان يراد به كونه عالما بذات الامر  
او المأمور به او يراد بذلك كونه عالما بان الكلام امر والوجهان الاولان  
يفسدان بانه قد يكون عالما بذات الامر والمأمور به ولا يكون كلامه  
امرا والوجه الثالث يفسد بان كلامنا انا هو في ماله صار امرا فيجب  
ان يذكر الوجه فيه ثم تعلق العلم به لان العلم لا يؤثر في المعلوم وانما  
يتعلق به على هو به من غير ان يصير لاجله على صفة بل لو قيل ان  
العلم انما كان على الاجل ان المعلوم على هو به كان اقرب من التعلق  
بان المعلوم على هو به بالعلم الا ترى ان العلم كالشاي للمعلوم من حيث  
يتعلق به على ما هو عليه ويجري هذا القابل مجرى من قال ان الجسم  
انما صار متحركا بعلم العالم بانه متحرك وبعد فان هذا لا يؤثر  
الى ان يكون علما بصفات القديم تعالى بصفات الاجناس هو المؤثر

في كونه تعالى على صفاته وكون الاجناس على ما هي عليه وبطلان ذلك  
ظاهر والذي يفسد ان يكون المؤثر في الامر كون فاعله مدركا او  
مستهيئا او نافرا انه قد يكون كذلك ويكون كلامه تارة امرا واخرى غير امر  
فلو سبق بعد ما افندناه الا ان يكون المؤثر هو كون فاعله مريدا واذا  
كان المؤثر هو كون فاعله مريدا فلا يتخلو من ان يكون المؤثر كونه مريدا  
للمأمور به او كونه مريدا لكونه امرا والاول هو الصحيح والذي يطل  
الثاني انه يقتضي ان يكون امرا بما لا يريد او بما يكره غاية الكراهية  
وقد علمنا تعدد ذلك فينا وانه محال ان يامر احدا بما يكرهه وما يد  
على ما ذكرناه انه لا يصح ان يامر الامر الا بما يصح ان يريد الا ترى  
انه لا يصح ان يامر بالماضي ولا بالقديم لما لم يصح ان يراد ان يكون  
الارادة المؤثرة في كونه امرا هي المتعلقة بحدوث المراد لم يجب ذلك  
الا ترى ان الخبر لما احتاج الى ارادة يتناول كونه خبرا ولا يتناول  
الخبر عنه جازان بخبر عن القديم والماضي فدل هذا الاعتبار على بطلان  
الامر بالخبر فيما تتناول به الارادة فاما الكلام فيما وضع له الامر ليعينه  
فهو انه وضع ليعين ان الامر يريد للمأمور به ولهذا يقول ان الامر  
من حيث كان امرا لا يدل الا على حال الامر لا يدل على حال المأمور به  
لانه قد يامر بالحسن والقبح والواجب وبالعكس بواجب فاذا كان الامر



حيكا لا يجوز ان يريد التبيح والمباح على انه لم يامر الا بالصفة  
زايدة على حسنه من واجب او نذوب والذي يدل على ما ذكرناه انه لا  
عند اهل اللغة بين قول القائل اعزء اريد منك ان تفعل وبين قوله  
وايضاً فان الظاهر عن اهل اللغة انهم يجعلون قول القائل اعزء افضل  
امرا اذا كان موقفاً في الرتبة وسواء اذا كان دونه فجعلوا الرتبة فاصلة  
بين الامرين والاختلاف في ان السؤال يقوم مقام قول القائل لسؤال  
اريد منك ان تفعل كذا وكذا فلم يفصلوا بين السؤال والامر بالرتبة  
والافضل بينهما في الغاية والمعنى **فصل في هل الامر يقتضي**  
**الوجوب والايجاب** اختلف الناس في ذلك فذهب جميع الفقهاء  
وطائفة من المتكلمين الى ان الامر يقتضي ايجاب الفعل على المأمور  
به وذهبوا الى وجوبه وقال آخرون مطلق الامر اذا كان من حكم  
اقتضى كون المأمور به مندوباً اليه وانما يعلم الوجوب بدلالة زائدة  
وهذا مذهب ابى حنيفة وابى هاشم ومن وافقهما وذهب آخرون  
الى وجوب الوقف في مطلق الامر بين الايجاب والنذوب والرجوع  
كل واحد من الامرين الى دلالة غير الظاهر وهو الصحيح وتحقيقة ان  
الامر اذا صدر من حكيم ناس ان يريد التبيح او المباح فلا بد من القطع  
على ان المأمور به مدخل في استحقاق المدح والثواب الا ان

هذا الفند غير كاف في انه نذوب ولا كاف في انه واجب فيحتاج الى دلالة  
اتما على ان تركه قبيح فيعلم انه واجب او انه ليس بقبيح فيعلم انه نذوب  
والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اننا قد بيننا ان الامر انما يكون امراً  
لان الامر اذا المأمور به وارادة الحكيم له يقتضي ما ذكرناه من الصفة  
الزايدة على حسنه وهذه الصفة الزائدة على الحسن قد ثبتت في النذوب  
والواجب فلا بد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك فينبى على ذلك الوجوب  
او النذوب وليس لاحد ان يقول اراد الفعل على جهة الايجاب لان ذلك  
لا يعقل ان لم يكن المقصود به انه اراده وكره تركه فاذا كان مطلق الامر  
لا تعلق بينه وبين هذه الكراهة لم يجز ان يدل عليها وبدل ايضاً  
على ما اخترناه من الذهاب انه لا شبهة في استعمال صيغة الامر الايجاب  
والنذوب معاني اللغة والتعارف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال  
يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل وما استعمال اللفظة الواحدة  
في شيئين او اشياء الا كما استعمالها في الشيء الواحد دلالة على الحقيقة  
واذا اثبت اشتراك هذه الصيغة بين الوجوب والنذوب لم يجز ان  
ان يفهم احدهما من ظاهر القول الا بدليل منفصل وعن وان  
ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين النذوب والايجاب



فمن ذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستقر قد اوجب ان يجعل  
مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى او عن رسول الله صلى الله  
عليه وآله على الوجوب دون التذنب وعلى المفردة دون الترخي وعلى  
الاجزاء وعلى الاحكام الشرعية به وفي المنهي انه يقتضي فساد المنهي عنه  
وفقد اجرائه وكذلك نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء الى التامع  
الاستغراق والاستيعاب في اللغة نذهب عن الى اشتراكه فنذهب  
الى ان العرف الشرعي قد روي من حمل هذه الالفاظ اذا وردت عن  
تعالى او عن رسوله عليه السلام مع الاطلاق والتجريد على الاستغراق وانما  
مراجع في التخصيص الى الدلالة والذي يدل على صحة هذه الجملة التي ذكرناها  
ما هو ظاهر لا يدخل على احد فيه شبهة من حل الصحاح لكل امر واريد في  
قرآن او سنة على الوجوب وكان ينظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة  
فمنى او رد احد على صاحبه امر من الله تعالى او رسوله عليه السلام  
لم يقل صاحبه هذا الشر والامر يقتضي التذنب او الوقوف بين الوجوب  
والتذنب بل اكتفى في التزوم والوجوب بالظاهر وكذلك في جميع المسائل  
التي ذكرناها لانهم ما زالوا يكتفون في وجوب تعجيل الفعل بان الله  
تعالى او رسوله عليه السلام اوجبه والزيمه وفي فساد وعدم اجرائه  
منه وحظه والعموم يجري مجرى ما ذكرناه وما كانوا يطلبون عند

النازعة والمناظرة والمطالبة في الفاظ العمومات التي يحتج بها عليهم الا  
المختصات لنا وقد كان يجب ان يقولوا هذه الفاظ مشتركة بين العموم  
والخصوص فكيف يحتج بها في العموم بغير دلالة وهذا معلوم ضرورة  
من عاداتهم التي ما اختلفت ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين  
لمراتب التابعين فطال ما اختلفوا وتناخروا فلم يخرجوا عن الفاظ  
التي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت عادتهم  
به وخبروا عما يقتضيه مجرد وضع اللفظ في هذا الباب وانما اصحابنا  
معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا  
في احكام هذه الالفاظ في وضع اللغة ولم يحلوا قطظوا هذه الالفاظ  
الا على ما بيناه ولم يبق قنوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان  
اجماع اصحابنا حجة وقد تعلق من ذهب الى وجوب الامر بطريق اعتبار  
وطرق سمعية وهي على ضربين قرآنية واخبارية ونحن نذكر اقول في  
شبهة فان الذي تعلق به الفقهاء في ذلك لا يكاد ينحصر وينظر فانما  
الطرق الاعتبارية ما اقول هو السيد اذ امر غلامه بفعل عقل منه الاجابة  
ولذلك سوجه العقلية ويذمونه اذا خالفه وثانها اقول هو لو لم يكن لفظ  
افضل موضوعه للايجاب لو لم يكن للايجاب لفظه موضوعه في اللغة مع  
الداعية الى ذلك وثالثها انه لا شبهة في تسمية من خالف الامر بالاطلاق



بأنه عاص والمعصية لا تكون إلا في خلاف الواجب ورابعها قولهم إن غاية ما  
يفعله من يريد الإيجاب والألزام أن يقول لغيره افعل وخاسها أن الأمر  
ينبغي بعينه يقتضي الله حصر المأمور وقصره عليه وذلك يمنع من تعديه  
وتجاوزة وسادسها أنه لو لم يقتضي الإيجاب لم يكن بعض الوجوه بأن يستغنى  
به أولى من بعض مع تضادها فيجب أن يقتضي الوجوب وسابعها قولهم  
إذا كان الأمر لا بد من أن يكون مراداً للمأمور بواجب أو إرادة الفعل كراهية  
وثانيها قولهم إن الأمر بالشئ يقتضي في المعنى النهي عن ضده كما أن النهي  
عن الشئ يقتضي الأمر بتركه وثامنهما أن لفظ الأمر يجب أن يقتضي  
ضداً ما يقتضيه لفظ النهي في المعنى وإذا كان النهي يقتضي التحريم فالأمر  
يقتضي الإيجاب وعاشرها قولهم إن الأمر لا يحل من إقسام ثلثة  
أما أن يقتضي الإيجاب أو المنع أو التحجير والمنع معلوم أنه لا يستغنى الأمر  
وأنما يستغنى المنع بالنهي ولا يجوز أن يفيد لفظة الغا ط التحجير فلم يثبت  
إلا الإيجاب وحادي عشرها قولهم إذا احتل لفظ الأمر الإيجاب والنهي  
وجب جملة على الإيجاب لانه أعم قوايد كما يقال في الفاظ العموم وثانيها  
طريقه الاحتياط وإن جملة على الإيجاب أحوط للدين وثالث عشرها  
أن الأمر لا بد له من فائدة ويجال جملة على الإيجاب والندب معاً لتنافي  
الفائدين فلو كانت فائدة هي الندب لوجب أن يكون متى جمل على الإيجاب

أن يكون مجازاً واجمعاً على خلاف ذلك فامسا الطرق القرآنية فأولها  
قوله تعالى لا يحذر الذين يخافون من أمره والحد يرفقني وجوب الامتنان  
وثانيها قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم  
ولا يجردوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت وثالثها قوله تعالى وما كان لمؤمن  
ولا مؤمنة إذا اتقى الله ورسوله أمر أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ورابعها  
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول وخاسها قوله تعالى ومن يعص  
الله ورسوله فأت له من أرحمهم والطرق الأخبارية أولها ما روي عن النبي  
من قوله عليه السلام لو أن أشق على امتي لأمرتهم بالشواك عند كل صلاة  
وقد نذب إلى ذلك عند كل صلاة فثبت أنه أراد الإيجاب وثانيها خبر  
بريرة خبراً شارحاً عليها بمراجعة زوجها وأنها قالت له عليه السلام أتأمرني  
بذلك فقال عليه السلام إنما أشفع فقالت عند ذلك فلا حاجة لي فيه  
وفترت بين الأمر والشفاعة وليس ذلك إلا لوجوب الأمر وثالثها  
قوله عليه السلام للفرع بن حابس وقد سأله عن الحج العام أم لا لبد  
فقال ولو قلت نعم لوجب ولم يفرقوا الضلعة وهذا صريح في أن  
الأمر يقتضي الإيجاب ورابعها قوله عليه السلام أبا سعيد الخدري  
لما دعاه وهو في الضلوة فلم يجبه وقوله عليه السلام له ألم تسمع الله تعالى  
يقول يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول فيما أمر

بل لا بد



لهو فيما تعلقوا به أو لا اتقوا لأنهم ما أدعوا له ولا علم ولا علم ولا علم ولا علم  
يستحق الذم إذا لم يفعل ما أمره مولاه ومن استحق الذم منهم فليس العلة في  
استحقاقه مجرد خلاف الأمر لأننا لو فرضنا عيبا لم يصح مجرد الأمر من مولاه  
لا يعرف العادة العامة ولا عادة مولاه الخاصة ونحو من منعه مولاه بخالفته  
أمره فإنه لا يستحق الذم ولو أمره مولاه بما يختص بمصالح العبد من غير أن يعود  
على السيد منه نفع أو ضرر لما ذمه أحد من العقلاء إذا لم يفعل ما حكم الذي  
قتضوا به نحن نخالف فيه ثم لو عرف العبد كراهية مولاه لمخالفة أمرا  
بالعادة أو بشاهد الحال بخلاف ما أمره بأن سقيه الماء وقد غفر بغيره فاستحق  
الذم على خلافه لما كانت العلة في ذلك ما ادعى من مجرد خلاف الأمر  
بل ما ذكرناه وتما يوضح ما ذهبنا إليه أن الأمر لو أفاد الإيجاب لا سب  
يجمع إليه لو تفرق الحال بين الكبير والصغير والجليل والوضيع وكيف  
يختص الإيجاب بأمر أعلى الأدون لو أن ذلك ليس بموجب من الأمر وإنما  
يتحقق الإيجاب لأسباب عارضة من أحوال وعادات ويقال لم يمت  
تعلقا بثنائية قد وضعوا للإيجاب لفظا في اللغة وهو أوجب والزمت  
ومنى لم يفعل استحققت الذم والعقاب فإذا اتوا هذه صيغة الخبر وإذا  
ما هو بصيغة الأمر قلنا هذا حكم على أهل اللغة وإذا أوجبنا أن يفصل  
لهذا المعنى لفظا فاق فرق في الالفاظ عن مرادهم بين ما هو بصيغة الخبر

وبين ما هو بصيغة الأمر على أن ذلك بعكس عليهم فيقال معنى للندب  
معقول لم يمت يجب أن يضعوا له لفظا يبنى عنه ولا لفظا لا يقرط فعل  
فإن عدلوا إلى أن يقولوا قد وضعوا لذلك ندب قلنا في الإيجاب مثله  
ويقال لم يمت فيما تعلقوا به ثالثا لأنهم لو كان لفظه عام لا يدخل  
الأي في الوجوب أو الإيجاب لأن من خالف في الشاهد ما ندب الله أو ارشد  
إليه يقال عصى بل يقال ذلك في المشورة ولا خلاف أنه لا إيجاب فيها  
ولفظه عام لا يتقيد فعل فيجوز أن يطلق لفظ مطيع لا يدل على حسن  
وإذا أضفنا قتلنا اطاع الله تعالى فهو دال على زيادة على الحسن فإن الله  
تعالى لا يأمر إلا بما له صفة الوجوب للندب وإذا قلنا عصى الله سبحانه  
في كذا فالمعنى أنه خالف أمره أو أرادته وقد يدخل ذلك في الواجب والندب  
معًا فإذا اتهم بذلك ذم أو توبخ بخلل بالواجب ويقال  
لم يمت فيما تعلقوا به رابعا ما زدتم على المدعى فمن أين قلتم أن غاية ما يفعله  
الواجب هي أن يقول أفعل ففي ذلك الخلاف بل إذا أراد الإيجاب والندب  
قال أوجب والزمت أو أن لم تفعل ذمك ويقال لم يمت  
به خامسة هذه عبارة موهمة فمما ذكره من كونه حصر وقصر أو يرد  
أنه إذا ما أمر بعبادة دون غيره فهو مسلم فلا إيجاب في ذلك أم تريد  
أنه حصره على وجوبه فيه الخلاف ولصاحب الندب أن يقول حصر وقصر



على ان تدبه اليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سادسا هاهنا وجه معقول  
مستفاد مطلق الامر وهو دلالة على ان الامر سري للمفعل واذا كان الامر  
حكيم استفدا كون الفعل عبادة ومما يستحق الثواب به وهذه فائدة معقولة  
ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعا لو كان الامر بالشئ اذا اراده فلا بد من  
كونه كارهه التزكه لوجب ان يكون التوافق كلها واجبة لاحقة بالفرايض  
والذي يدل على انه تعالى امر بالتوافق انه لا خلاف في وصفنا فاعلمها  
بانه مطيع لله تعالى والطاعة انما هي امتثال الامر او الارادة ولا خلا  
في انه تعالى رغب في التوافق وذلك يقتضي كونها ارادة له تعالى ولا  
خلاف ايضا في ان التوافق كالفرايض في تناول التكليف لها وذلك  
يقتضي كون تعالى سري بها وقوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان  
له صفة النفل دون الجوب فانما من ذهب الى ان نفس الارادة  
الفعل تكون كراهة لتزكه فتعوله يفسد بما ذكرناه في التوافق ولا بد  
محال ان يكون الشئ بصفة ضدة وما كون الارادة كراهة الا يكون  
العلم جبرالا والقدرة مجزا ويقال لهم فيما تعلقوا به ثامنا من ان  
الامر بالشئ ينهي عن ضدته سنيين بطلان هذه الشهادة في باب  
مفرد وعلى ان ذلك ينتقض بالتوافق ويقال لهم فيما تعلقوا به  
ثاسعا ما انكر ان يكون الامر يقتضي ضد ما يقتضيه النهي فيما

يجوز ان يدل عليه الامر او النهي والامر اذا دل على كون الامر مريدا  
للفعل فالنهي يدل على انه كاره له والتحریم ما غلناه في تناول النهي  
الابواسطة وهي ان الله تعالى اذا نهى عن فعل فلا بد ان يكون  
كارهاله وهو تعالى لا يكره الا القبيح والقبيح محظور ومحرم وهذا الاعتبار  
ليس بوجود في الامر لانه اذا امر بشئ واراده فلا بد من كونه طاعة ومما  
يستحق به المدح والثواب وما هو بهذه الصفة يقتضي واجب ونه  
فلا يجب ان يتقطع على احد سائر ما يكرهه تعالى فهو غير ينقسم ولا يكون الا  
قيما فافترق الامر ان يقال لهم فيما تعلقوا به عاشرا قد اختلفت  
في القسمة ينقسم وهو ذهابا ونحن نعلم ان الترغيب في الفعل يستحق  
كالالزام وليس كونه ندبا يقتضي التحريم لان التحريم انما يقتضي المساواة  
بين الشئين المغير بينهما وليس الذنب مساويا لتركه فيجوز التحريم بينهما  
ويقال لهم فيما تعلقوا به حادي عشر قد اقتصرتم على دعوى فمن اين  
قلتم انه يجب حمله على اعم الفوائد وما الفرق بينكم وبين من يقول  
بل يجب حمله على البقين وهو الاقل في الفائدة وذلك هو الذنب  
وانما يسوغ ما قالوه اذا كان اللفظ يتناول الجميع تناولا واحدا فاما  
اذا كان محتلا وما يحتمله كالمضادة فاما اعم الاكادعا والاخذ  
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثاني عشر الذي ذكرتموه طرد الاحياط



لأنه يقتضي انفعالاً نتيجة منها اعتقاد وجوب الفعل وذلك جعله غير  
على ادائه على هذا الوجه وهو ايضا قبيح ولا بد من ان يقتضيه هذا الفاعل  
قبح ترك هذا الفعل فيكون جملاً ثانياً ورتباً كرهه فيكون قبيحاً  
راياً فانه هذه الحالة كيف يكون احتياطاً وليس يحري ذلك محري  
من ترك صلاة من خمس صلوات من غير ان يعرفها بعينها والقول  
في اجاب كل الصلوات عليه لان ذلك يقتضي دخول الخل به في جملة ما  
فعله من غير فعل قبيح وقع منه ويقال لمؤلفنا تعلقوا به ثالث عشر  
اننا قد بينا ان الامر بعيد كون الامر مريداً للفعل وليس بعيداً في الافعال  
حكماً على وجه التذنب كالواجب في معنى دلالة الامر وهو ان الامر يدل  
للفعل فاذا اقامت دلالة على وجوبه فانه على دلالة على ان تركه مكروه  
وذلك لا يوجب كون مجاز الان دلالة وهو واجب كدلالة وهو  
فيما يرجع الى امر به وبعد فان كل لفظة مشتركة بين امرين على سبيل  
الحقيقة لا يجب ان يكون مجازاً في كل واحد منهما اذا اريد بها كسر  
الالفاظ المشتركة كعين ولون ويقال لغيره في اول ما تعلقوا به من القرآن  
اول ما نقل له انه لو ثبت في القرآن والتشريع ما يدل على وجوب المأمور به  
لم يكن ذلك نافعاً لمخالفة ولا ضاراً لنا لاننا ننكر على الجملة ان يدل  
على وجوب الامر وانما ننكر ان يكون ذلك يجب لوضع اللغة وانما

نحكم فيها استدلالاً به من قرآن اوسته على وجوب الامر لانه ان صح  
فدح فيما اضلناه وانما شكك فيه لانه لا يدل على المقصود وهذه جملة  
يجب ان تكون بحسب مراعاة ثم نقول اقتران الوعيد بهذا الامر هو  
الدلالة على وجوبه فمن اين ان الامر المطلق يدل على الوجوب ثم ان  
المراد ظاهر وهو انه اراد الخلاف على الرسول عليه السلام على سبيل محمد  
الشوق بدلالة اول الآية بقوله تعالى لا تجعلوا دعاة الرسول بينكم كدعاء  
بعضكم بعضاً وهذا الكار على من لم يلتزم الانتباه له لاجل النبوة ولا  
بحالة ان خلافه على هذا الوجه كره وبعد فان مخالفة الامر هو ضد الموافقة  
وفعل ما نذب اليه على وجه الوجوب مخالفة له كما ان فعل ما اوجبته هو  
به الى التذنب مخالفة ايضا والآية تضمنت التحذير من مخالفة فمن اين  
لمع وجوب ما امر به حتى يكون من فعله على غير هذا الوجه مخالفاً  
ان ظاهر الآية مشترك بيننا وبينهم وانما لا حجة فيها لهم وتعال  
لمؤلفنا تعلقوا به ثانياً ليس المراد بالقضاء هاهنا الامر المطلق بل الاوامر  
كما نقلت في الفلح بكذا وكذا بمعنى حكم والزم ولهذا لا تنفي الفتوى بانها  
قضاء الكلام فيما تعلقوا به ثالثاً الكلام في هذه الآية فلا معنى لاعادته  
ويقال لمؤلفنا تعلقوا به رابعاً من قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا  
الرسول ان هذا امر والخلاف فيه نفسه فكيف يستدل به على نفسه



والطاعة في امتثال الامر وقد بينا ان الطاعة تدخل في المذهب الايجاب  
جميعا فكيف يعقل من الظاهر احدها وايضا فان الطاعة هي امتثال  
الامر على الوجه الذي يتعلق به الامر اما الجواب او ندي حب ما سمي  
من الكلام في مخالفة فمن اين طهوان امر على الوجوب حتى يكون من  
على هذا الوجه مطيعا له ولا كان على المذهب وطاعة انما هي فعله  
على هذا الوجه ويقال هو فديا فعلقوا به خامسا انا قد بينا ان  
قد تدخل في المذهب كما تدخل في الواجب وانه قد يكون عاصيا لمخالفة  
الامر على وجه لا يستحق به الوعيد فيجب ان تحمل الالة لاجل الوعيد  
على مخالفة الامر الواجب ويقال لهم في اقل الطرق الاخبارية ليس يجوز  
ان يثبت حكم الامرية وجوب او ندي وهو امر معلوم باخبار الاحاد التي لا  
الا نقلن وبعد فان قوله عليه السلام لا تفتن على من الامر بهم التارك  
عند كل صلاة لو تجرد ما علمنا به الوجوب لكننا لما علمنا ان استواء سذب  
اليه كان ذلك قرينة في انه اراد الوجوب وبقي الامر في خبره اكثر  
ما فيه العزقة بين الامر والشفاعة وبهنا تفرقة وان لم يكن لاجل  
وجوب الامر وهي ان الامر منه عليه السلام يتعلق بالديانات والعبادات  
والشفاعة ليست كذلك لانها تكون في المنافع العاجلة وفي  
الاعراض الدنيوية فاما خبر الاقرع بن حابس فانه لم يسئل من مطلق

الامر وانما سئل عن تكرار ما ثبت وجوبه وهو الحج فاجاب عليه السلام بانه  
لو قل نعم لوجب لان قوله نعم يكون بيا وبيان الواجب واجب واما  
الجواب عن خبر ابي سعيد الخدري فان دعاء الرسول عليه السلام بخلا  
امر لان اجابة دعائه واجبة ولذلك صح ان يامر به لكان الاجابة بقطع الصلاة  
ومثل ذلك لا يصح في الامر والدعاء هو ان ياديه يا فلان فيجب عليه الاجابة  
والامر ان يقول له افعل وقد بينا انه متردد بين المذهب والواجب  
وقد سئل من قطع في مجرد الامر على ان المراد به المذهب بان قال اذا كان  
الامر من الحكم لا بد من ان يريد المأمورية ولا بد من كون مع الحكمة ماله  
مدخل في العبادات واستحقاق الثواب فيجب ان يكون نذرا لانه اقل احواله  
وما لا بد منه وانما يكون واجبا اذا علمنا كراهية التارك فيقال لهم هذا  
الذي قد سئلوه صحيح لكنكم نسيتم عليه ما لا يليق به فمن اين لكم انه اذا  
للمأمورية فانه لم يكره تركه وانتم لا تستفيدون من مطلق الامر حكم التارك  
وانما تستفيدون ان الامر مراد بالمأمورية وفيكم تحمل على اقل احواله حكم  
ولم يجب ذلك ومن الجائز ان يكون هذا الامر مع انه مراد بالمأمورية كما في  
تركها كما ان من الجائز ان يكون كراهيا فاقطع على احد الامرين بغير دليل ظلم  
فان قالوا لو ترك التارك لسه قلنا فلو لم يكن له كراهيا لبيته فان قالوا  
الاصل في العقل ان الفعل والتارك جميعا غير مرادين ولا مكرهين فاذن



الامر باحد ما علمناه مراد ابقى الترك على ما كان عليه فلو تغيرت حاله  
وصار قبيحا وتما يجب ان يكرهه الحكم وجب على المخاطب بهذا الامر  
ان يتبين ذلك من حاله فان البيان لا يتاخر عن حال الخطاب وهذا  
الذي حكيناه اقوى مما يمكن ان يتعلق به في نصرة مذهبهم واجواب  
عن ذلك انا لانسلم اولا ان الفعل والترك جميعا كانا في العقل  
سواء في انهما غير مرادين ولا مكرهين لانه اذا امرنا بالصلوة مثلا  
فقد امرنا بفعل كان في العقل لولا هذا الامر محظورا وكان تركه واجبا  
لان داخل شقته وكلفته على النفس بغير فائدة فاذا قال لنا صلوا فقد دل  
ذلك على ان المصلوة صفة زائدة على حشرها يستحق بها المدح والثواب  
ولا بد من ان يكون صفة ترك الصلوة الذي كان في العقل واجبا  
قد تغيرت عند ورود هذا الامر وتغيرها يتقسم الى ان يكون مكرها  
فيكون الفعل واجبا والى ان لا يكون مرادا ولا مكرها فيكون  
الفعل باسحا ندبا والى ان يكون مرادا فيكون محيرا بين الفعل والترك  
ثبتت بهذه الجملة انه لا يجوز مع ورود الامر بهذه العبادات  
ان تبقى في تركها على اصل العقل بل لا بد من تغيره على ما يتناه  
على انا لو سلمنا ان حكم الترك في اصل العقل ما ذكره لكان انا  
يحبس البيان في وقت الحاجة لاني وقت الخطا به على ما سنبينه

في موضعه من هذا الكتاب بحسبة الله تعالى وعونه فلو قال الحكم بغيره  
افعل كذا وكذا غدا او بعد شهر لما وجب ان يبين له حكم الترك في هذا  
الوقت وليس بوقت الحاجة وانتم لا تفرقون في حمل الامر على التذنب  
بين ان يكون على الفور او على التراخي وهذا جملة كافية في الاطلاع على  
سر هذا الباب فليحسن تأملها **فصل في**  
**حكم الامر الوارد بعد الخطر** اعلم ان الشر المتكلم في اصول الفقه  
اطبقوا على ان الامر الوارد بعد الخطر يقتضي الاباحة واطلاق الخطر الله  
تقدم وان كانوا يذهبون الى انه لو انفرد وكان مبتدئا اقتضى الوجوب ليسا  
مدعى ما السبب في استمرار هذه الشبهة الضعيفة والتصحيح ان حكم الامر  
الواقع بعد خطره هو حكم الامر المبتدئ فان كان مبتداه على الوجوب  
او التذنب او الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الخطر والذي يدل  
على ذلك ان الامر انما يدل على ما يدل عليه الامر يرجع الى كونه امرا واذا كانت  
هذه الصفة لا يتغير بوقوعه بعد الخطر فدالته يجب ان لا يتغير  
وايضاف ان الخطر العقلي اكد من السعي فقد علمنا ان ورود الامر بعد الخطر  
العقلي لا يمنع من اقتضائه الوجوب وكذلك وروده بعد الخطر الشرعي  
فان كونه محظورا لا يمنع من وجوبه او كونه ندبا بعد هذه الحال فاذا كان  
لا يمنع من ذلك لم يتغير الدلالة فان قيل ورود الامر بعد الخطر يقتضي



الطلاق الخطر تلك الاشبهه في ذلك غير ان الطلاق الخطر يكون بالاجابة  
والنذوب كما يكون بالاباحة فمن اين انه يقتضي الطلاق الخطر من غير زيادة  
على ذلك واعتلالهم بانهم لم يجدوا في الكتاب امرا واردا بعد الخطر لا يقتضي  
الاباحة المحضة باطل لان الوجود اذا صح ليس بدلالة لانه يمكن خلاف  
ما استمر عليه الوجود ولا نالنا لاسم ذلك ايضا لان الله تعالى يقول  
ولا تخلفوا رؤسكم حتى يبلغ المدي محلله وحلق الراس هاهنا هو منك  
وليس بمباح **فصل في ان الكفار مخاطبون بالشرائع**  
**وهل يدخل العبد والصبي في الخطاب**  
الصحيح ان الكفار مخاطبون بالعبادات الشرعية وفيه كثير من المتكلمين  
واكثر الفتاوى الى انه غير مخاطبين وفايدة الخلاف في هذه المسئلة وان كان  
الكل متفقين على ان الكفار مع مقامهم على كفرهم لا يباطل بهم بفعل العبادات  
الشرعية هو ان من قال انهم مخاطبون يذهب الى انهم يستحقون مع  
مقامهم على الكفر العقاب من الله تعالى على الاخلال بهذه العبادات  
ومنا الذم على ذلك ومن ذهب الى انهم غير مخاطبين يلزمه الا يتحقق  
عقابا ولا ذما على الاخلال بالعبادات والذي يدل على صحة ما ذهبنا  
اليه اشياء اقلها ان الاعتبار في دخول المكلف في التكليف انما  
هو بشئ من احد هما صفة المكلف والاخر صفة الخطاب وقد علمنا

ان الكافر كالمومن في استيفاء شروط التكليف لانه يمكن من ان يؤمن و  
يصح وقوع جميع العبادات منه نصحة تكليفه العبادات كصحة تكليفه  
نفس الايمان والاسلام فاما اعتبار صفة الخطاب فانه اذا كان مطلقا  
ومرتجعا الى الناس ودخل الكافر فيه لتناوله آياه ومنها ان الكفار  
لو لم يتعبدوا بالشرعيات لكانوا معذورين في تكذيب النبي عليه السلام  
والاستماع من تصديقه لان الغرض في ايجاب تصديقه عليه السلام  
هو المعرفة بشرائعه كما ان الغرض في بعثه هو اداء الشرائع فمن لم يكلف  
ما هو الغرض في ايجاب التصديق لا يجوز ان يكون مكلفا بالتصديق  
ولا خلاف في وجوب تصديقه عليه السلام على كل الكفار ومنها  
انه لا خلاف في ان الكفار يحذرون على الزنا على وجه العقوبة والاشتماء  
فلو لم يكونوا مخاطبين بهذه الشرعيات لم يستحقوا العقوبة على فعل  
القباح منها وليس هو ان يقولوا انما عوقب على انه لم يخلص نفسه من  
الكفر فيعرف فبح الزنا لان هذا تصريح بانتهى ما تب على كفره لا على الزنا  
وهذا يرجح ان يعاقبه وان لم يزن وقد كان شيخ من متقدمي اهل  
الشافعية وقد استدلت بهذه الطريقة قال لي فانا نقول بان الكفار  
من الشرائع بالتروك دون الافعال لان الافعال تقتضي كونها قربة  
ولا يصح ذلك مع الكفر والتروك لا يقتضي ذلك فقلت له هذا والله



خلاف الاجماع ان الناس بين قائلين قائل يذهب الى ان الكفار مخاطبون  
بكل الشرايع من غير تفرقة وقائل يذهب الى انهم غير مخاطبين بالكل <sup>والفضل</sup>  
بين الامرين خلاف الاجماع ثم ان القرينة معتبرة في ترك هذه الصبايح  
كما انها معتبرة في الانفال الشرعيات لاننا انما امرنا بان نترك الزنا والفسق  
قربة الى الله تعالى فمن لم تركه كذلك لا يستحق مدحا ولا ثوابا ولا يكون  
مطيعا لله تعالى ولا متمثلا لامره والقرينة اذا لم تنصح من الكافر وهو كافر  
لم يحسن ان يقع منه على الوجه المشروع لافلا ولا تركا ومنه قوله  
حاكيا عن اهل النار ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم  
نك نطعم المسكين وكنا نحض مع الخافضين وكنا نكذب بآيات  
وهذا يقتضي انهم عوفوا مع كفرهم على انهم لم يصلوا وهذا يقتضي  
كونهم مخاطبين بالصلوة وليس لاحد ان يقول اني سمعت في قول اهل النار  
واهل الامر بخلاف ما قالوه وذلك ان معارف جميع اهل النار في الآخرة  
ضرورية فلا يجوز ان يعتقدوا جهلا وهم ملجأون الى الاستماع من  
الضبيح فلا يجوز ان يقع منهم كذب ولا ما جرى مجراه وليس له ان يحمل قوله  
تعالى لم نك من المصلين على ان المراد به لم يكن من اهل الصلوة والايمان  
وذلك ان هذا يقتضي التكرار للعنى الواحد لان قوله تعالى وكنا  
نكذب بهم الذين يعني عن ان يبقى ان يكونوا من اهل الصلوة والايمان

فان الظاهر من قول القائل لم اك مصليا نفي فعل الصلوة دون الايمان بها  
وقد تعلق من خالفنا بان الكافر لا يصح منه مع كفره شيء من العبادات <sup>فان</sup>  
ان لا يكون مخاطبا بها كما لو كان عاجزا او منعا واجواب عن ذلك  
ان الكافر تصح منه العبادات بان يقدم الايمان عليها ثم يفعلها وجري مجرى  
المحدث الذي هو مخاطب بالصلوة وان لم يصح منه مع المحدث لكتنه  
يقدر على تقديم ازالة المحدث ثم فعل الصلوة ويجب على هذا ان لا يكون  
القاعد مخاطبا بالصلوة ولا القيام ايضا اليها فانه لا يمكن في الحال الثانية  
من جميع اركان الصلوة وانما يقع منه على ترتيب والعاجز او المنع لا  
الكافر لانه لا يمكن من ازالة عجزه او منعه والكافر يتمكن من ازالة كفره  
وتعلقوا ايضا بان الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات لوجب تنبيههم  
ان يلزمهم قضاء ما فات منها وقد علم خلاف ذلك واجواب ان القضاء  
لا يتبع في جبره وجوب المقضي بل هو منفصل عنه وقد يجب كل واحد  
من الامرين وان لم يجب الآخر الا ترى ان الحايض يلزمها قضاء الصوم  
وان لم يكن الا اذا عليها واجبا واجمعه اذا فاتت لا يجب قضاؤها وان  
ادارها لنا المنكرين وجوب العبادات على الكفار وان لم يجب عليهم قضاء  
ما فات منها واقوى ما يعترض به هاهنا شبهه قوله ما ذكرتموه انما يتم  
في العبادات المختصة باوقات فاما الزكاة فالاوقات كلها متساوية



في ان فعلها فيها هو اداء لا قضاء لا خلاف في ان الكافر اذا اسلم  
فقد حال الحول على ماله وهو قد رانصب ان الزكاة على الماضي لا يجب  
عليه واجوب الصحيح ان الزكاة وجبت ثم سقطت بالاسلام ان  
الاسلام على ما روي في الخبر يجب كذا تقدمه فان العبد في دخل في  
الخطاب اذا اكمل شروطه في نفسه وكان ظاهر الخطاب صحيح ان  
يتناول له وانما يكون الخطاب بهذه الصفة اذا لم يكن مقيدا بالخبر  
او يتعلق بالاملا ان فان العبد لا يملك والعبد هو في هذه القضية  
كالحرة كونه مملوكا عليه بصره لا يمنع من وجوب العبادات عليه  
لان المولى انما يملك تصرفه عليه في غير وقت وجوب عباد موارثا  
العبادات مستثناة من ذلك ودخول المرأة في الخطاب كدخول الرجل  
والصحيح انها تدخل بالظاهر من غير حاجة الى دليل في خطاب المذكر  
لان قولنا القايون عبارة عن الذكور والانات اذا اجتمعا كما انه  
عبارة عن المذكور على الاقراد وليس يمنع من دخول الموث تحت هذه  
الصيغة انهم خصوا الموث بصيغة اخرى لان تلك الاخصا  
الموث اذا انفرد ومع الاقران بالمذكور لا بد من الصيغة التي ذكرناها  
واما الصبي فان كان في المعلوم انه يبلغ وشكك له شروط التكليف  
فالخطاب يتناول له على هذا الوجه وهو داخل في قوله تعالى اجعلوا الصلوة

لان الخطاب لا يتجدد كمال هذا الصبي وبلوغه وفي حال الطفولية  
لا يتعلق عليه خطاب بفعل في هذا الوقت لا فيما يتعلق ببدن ولا  
باللثة في حال الصبي ليس من اهل الافعال ومعنى القول بان الخطأ  
يتعلق بماله ان وليه مخاطب بما يفعل في ماله من اضرار شتلف وقمة  
جناية ولا يجري مجرى ذلك **فصل في هل الامر بالشئ امر بالائتم بالآية**  
اعلم ان من حكم في هذا الباب اطلق القول بان الامر بالشئ هو بعينه امر  
بالائتم ذلك الشئ الآيه والصحيح ان يقسم ذلك فيقول ان كان الذي  
لا يتم ذلك الشئ الآيه سببا فالامر بالسبب يجب ان يكون امرا به  
وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل  
من مجرد الامر انه امر به والذي يدل على صحة ما ذكرناه ان ظاهر الامر  
يتضمن تناول له لفظه وليس يجوز ان يفهم منه وجوب غير ما يتناول  
اللفظ لا بدليل غير الظاهر لانه اذا قال له صل فالامر يتناول الصلوة  
والوضوء الذي ليس لصلاة انما يعلم وجوبه بدليل غير الظاهر وبما  
بوضح ذلك ان الامر في الشريعة قد ورد على ضربين احدهما **شخصي**  
ايجاب الفعل ون ايجاب مقدما ثم نحو الزكاة والتج فانه لا يجب  
عليه ان يكتب المال لتحصيل النصاب او يتمكن به من الزاد والزيادة  
بل متى اتفق لنا النصاب وحال عليه الحول وجبت الزكاة وكذلك في الزاد



والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه  
وهو الوضوء للصلوة وما جرى مجراها واذا انقصر الامر في الشرع الى اثنين  
فكيف نجعلهما اقسما واحدا فاذا قيل مطلق الامر يقتضي تحصيل مقدماته  
فاما ما كان شروطا منه بصفة كالزكاة والحج فلا يجب ذلك فيه قلنا  
هذه دعوى بالفرق بينكم وبين من عكسها فقال ان مطلق الامر يقتضي احدا  
دون غيره فاذا علمنا وجوب المقدمات كالوضوء في الصلوة علمنا بدليل  
خارج عن الظاهر والتصحيح ان الظاهر محتمل للامرين احتمالا واحدا  
وانما يعلم كل واحد منهما بعينه بدليل فان تعلقت بالسبب والمسبب  
وان ايجاب المسبب ايجاب السبب لا محالة قلت هو كذلك والفرق  
بين الامرين انه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب  
وانما سدد ذلك لان مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا لمنع  
ومحال ان يكلفني الفعل بشرط وجود الفعل وليس كذلك مقدمات  
الافعال لانه يجوز ان يكلفني الصلوة بشرط ان اكون قد تكلفت الطهارة  
كما جرى ذلك في الزكاة والحج فان الفرق بين الامرين واذ كان ايجاب  
المسبب ايجابا لسببه فاباحة المسبب اباحة للسبب وكذلك تحريم  
وفي الجملة احكام المسبب لا بد من كونها استعدادا الى السبب فاما احكام  
السبب في اباحة او حظر او ايجاب فغير مستعدة الى السبب لانه يمكن مع

وجود السبب المنع من المسبب **فصل في ان الامر بالشئ ليس بمنى**  
**عن ضده لفظا ومعنى** اعلم انه من البعيد ان يذهب بحصل الى  
لفظ الامر يكون نهيا عن ضده لان الامر مسوع وما يدرك لا يجب ان  
يقع فيه خلاف بين العقلاء مع السلامة وما يسمع من قول القائل الفعل  
لا تفعل وانما الخلاف في هل يجب ان يكون الامر في المعنى ناهيا عن ضده  
ما امر به بالمجتهرة يثبتون ذلك على ان ارادة الشئ كراهية لضده و  
كراهيته ارادة لضده وهذا معنى انتهى وفيهم من يقسم ذلك فيقول  
اذ لم يكن الفعل الاضد واحدا فالامر باجده انتهى عن الآخر والنتي  
احدهما امر بالآخر واذا كانت له اضداد كثيرة لم تجب هذه القضية  
وقد قلنا فيما تقدم على ما يبطل هذا المذهب وبينا ان الذي يقتضيه  
الامر كون فاعله مريدا للامور به وانه ليس من الواجب ان يكونه الترك  
بل يجوز ان يكون مريدا له الامر بدلا لكارها وهذا كله يسقط بالنظر  
فان الله تعالى قد امر بها وما نهى عن تركها ولا كره اضدادها وكون  
نفس الارادة كراهية تدبينا فسادا وانه يودى الى انقلاب الحسن  
فان قيل فيجب عندكم في الامر اذا كان بفعل واجب ان يكون الامر  
به كارهها لتركه قلنا لا يجب ذلك ولهذا جاز عندنا ان يجتمع الضدان  
بل الاضد ادنى الوجوب الا ترى ان المصلحة في آخر الوقت هو مخير



بين ان يصلي متى أتى زوال البيت شاماً الصلوة في الزوايا متضادة وكل  
واحد يقوم مقام الآخر في الوجوب مع التضاد فان قدرنا انه لا ينفك  
من الواجب الا بفعل واحد او افعال كذلك محرم عليه لان الواجب  
هو الذي ليس له ان يخل به وكل فعل لا يكون مخالفاً للواجب الآتي ولا  
ينفك مع الخلل منه فلا بد من كونه محظوراً **وما انتهى** فيقتضي لا يفعل  
المكلف ذلك المنهي عنه واخذاد هذا الفعل موقوفة على الدليل فان كان  
المكلف لا ينفك متى لم يفعل من امر واحد فهو واجب عليه بالاشبهة  
لان ما يجب بجانبه الفعل المحرم وان لا يفعل يقتضي فعل ذلك وما  
يبين فساد مذهب من ذهب الى ان الامر بالشئ في المعنى منى عنه  
ان الله تعالى قد ذكر الزنا واراد الصلوة وامر بالصلوة ونهى عن الزنا  
وهذا يقتضي ان يكون الفعل الواحد الذي هو موقوفة عنهما امرأه المكرها  
وما سواه منهياً عنه وكان يجب ايضا ان يكون احدنا متى اراد اخرج  
الغاصب من احد بابي بعض الدور ان يكون كارهاً لجزء من الباب  
الآخر كما يكره تصرفه في الدار وفساد ذلك ظاهر **فصل**  
**في الامر بالشئ على وجه التحجير** اعلم ان الصحيح ان الكفارات الثلاث  
في حنث اليمين واجبات كالمعنى لكن على جهة التحجير بخلاف ما قاله  
الغفها من ان الواجب منها واحدة لا بعينها وفي كشف المذهب

هاهنا وتحقيقه ازالة الشبهة فيه ونحن نعلم ان تكليفه تعالى الشرايع  
تابع للمصلحة والالطاف وليس يمتنع ان يعلم في امر معين ان المكلف  
لا يصلح في دينه الاعليه وانه لا يقوم غيره في ذلك مقامه فلا من ايجبا  
على جهة التضييق وغير ممتنع ان العلم في امرين واسره مختلفة ان كل واحد  
في مصلحة المكلف في دينه كالآخر من غير ترجيح فلا بد والحال هذا من  
الاجاب على طريقة التحجير للتساوي وجه المصلحة والشاهد يقتضي  
بما ذكرناه لان احدا اذا اراد مصلحة ولد وعلم او غلب في ظنه ان  
لا يصلح الآباء ان يفعل به فعلاً مخصوصاً وجب ذلك الفعل معيناً واذا  
في ظنه تساوي فعلين او افعال في مصلحة كان محتملاً فيها والقول بوجوب  
بعض ذلك دون بعض كالتناقض واقرى ما دل على ما ذكرناه ان  
الكفارات الثلاث متساوية في جميع الاحكام الشرعية لان كل واحد  
منها يقوم مقام الاخرى في برائة ذمة المكلف واسقاطا لحنث عنه كل  
حكم شرعي لواحد منها فهو الاخرى فلا يجوز مع التساوي في الاحكام  
بمختلف في الصفة لان اختلاف الصفات يقتضي اختلاف الاحكام من حيث  
كانت الاحكام صادرة عن الاحوال والصفات فكيف يجوز ان يكون الواجب  
من الكفارات واحدة واحكام الكل الشرعية متساوية متعادلة وهل ذلك  
الاستاقصة ولرجا ان يتساوى امر في الاحكام ويختص الواجب



بأحدها جازان يساوي أمور في كونها مفسدة في الدين ويكون مختلف  
في القبح أو التحريم والحظر واتى فرق بين القول بأن الواجب من الكفارات  
واحدة والكل متساو في الأحكام وبين القول في أن المحظور من أمور  
في المفسدة هو واحد لا بعينه وما يستدل به على أن الواجب الكفارات  
لو كان واحدا لا بعينه لوجب أن يجعل الله تعالى للمكلف طريقا إلى  
تمييزه قبل أن يفعل له لأن تكليفه أن يفعل واحدا لا بعينه من جملة  
ثلاث يجري مجرى تكليفه ما لا يطاق وليس لهم أن يقولوا أي  
حاجة به إلى التمييز واتى ثنى فعله كان الواجب وذلك أن الأمر  
كان على ما ذكره فهو تصريح بوجوب الثلاث لأنه إذا كان أي  
فعله منها فهو الواجب فهل هذا الانصرح بأن الكل واجب فإن  
قالوا ليس يمنع أن يكون اختيار المكلف له علما على وجوه وتعيينه  
قلنا هذا يورث إلى مذهب موسى بن عمران في أن الله تعالى  
العبد أن يختار ما شاء من العبادات ويكون مصلحة باختياره  
الله تعالى علم أنه لا يختار إلا الصالح من غير إرادة مميزة متقدمة  
عليه أن يكلف تمييزه صادقة ممن ليس بنبي من غير إرادة ولا  
دلالة مميزة متقدمة وبعد فإن اختيار المكلف إنما يكون تابعا  
لأحوال الفعل وصفاته ولا يكون أحوال الفعل تابعة لاختيار المكلف

وارادته الأثرى أن وجوب الفعل هو الداعي إلى اختياره له على غيره  
ينبغي أن يتقدم العلم بالوجوب على الاختيار ولا يجعل الاختيار متقدما  
على الوجوب وبعد فليس يحلوا الاختيار من أن يكون موثرا في وجود الفعل أو  
في حصول الصفة التي لأجلها كان مصلحة في الدين والاول هو الصحيح  
باطل لأن كونه مصلحة لا يجوز أن يؤثر فيه حال القادر لأن حال القادر  
لا يؤثر لأنه مجرد الوجود الأثرى أن ما رجه الله تعالى من الفعل المعين  
لا يؤثر حال القادر في الصفة التي لأجلها كان واجبا بل في مجرد الوجود  
فذلك الواجب على جهة التحريم فإذا قالوا ليس قد يصح البيع لغير  
مخصوص من الكيل من جملة صبره وتعيين باختيار القابض وقت القبض  
تلك أحتم أن يكون للاختيار مدخل في تعيين قلنا إنما انكرنا أن  
يكون للاختيار مدخل في المصالح الدينية ووجوب الواجبات منها  
فأما ما لا يتعلق بالمصالح الدينية من المعاملات فقد يجوز أن يتعين  
عند القبض للاختيار وما يبدل أيضا أنه لو كان الواحد من الكفارات  
هو الواجب لا بعينه لما صح القول بأن للمكلف أن يكفر بأى الثلاث  
شأن أيضا فإن الواجب وإن لم يتعين للمكفر والله تعالى يعلم أنه لا يعلم بالله  
يكفره للمكفر من جملة الثلاث فيجب على هذا القول أن يكون الله تعالى  
موجبا لذلك بعينه ولو كان كذلك لما اجتمعت الأئمة على أنه لو كفر بغيره



لاجزاءه كالاجزاء ان يحجز به لو كفر برابع وليس لهم ان يقولوا حوازه عند  
الآلة لا يدل على وجوبه لانه قد يحجز باليس بواجب عن الواجب كالمطعم  
قبل دخول الوقت وذلك انهم لما اجتمعوا على حوازه لم يكف به واجزائه  
فقد اجتمعوا على انه كان يحجز على وجه لا يفرق بينه وبين ما اختاره  
وقد تعلق من خالفنا باشيء منها ان القول بالتحجير يورث الى ان  
يكون المكلف مختار بين عبادة الدنيا كلها وكذلك في الكسوة والاطعام  
وذلك فاسد ونسها انه تعالى لو فرض على ابي اوجب واحدا لانه  
لكان هو الواجب وكذلك اذا خيره بينه لان المعنى واحد ونسها  
انه لو فعل الكل لكان الواجب واحدا باجماع فكذلك يجب ان يكون الواجب  
واحدا قبل ان يفعل ونسها ان اجمع لو وجب على جهة التحجير اجمع  
بين الثلاث ممكن فيجب ان يكون واجبة على سبيل الجمع كما ان ما  
عنه تحجير به بجمعه فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا ان التحجير لا يكون  
الا بين امور تدخل في الايمان والمكفر يختار بين عتق من يمكن عتقه  
في الحال وكذلك القول في الاطعام والكسوة واذا لم يملك المكفر الا  
رقبة واحدة زال التحجير في الرقاب لانه لا يجوز ان يكون مختارا  
بين عتق عبد يملكه وبين عتق عبد لا يملكه ولهذا نقول انه متى مضى وقت  
الصلاة فالمصلحة يختار بين البقاء المتعارية دون المتبادعة واذا كانت

واسعاجا ان يتعدى التحجير الى ما كان المتبادعة على ان هذا المعنى هو  
ان يكون المكفر مأمورا بعتق واحد من عبيد الدنيا كلها وكذلك في  
والكسوة فليس يفصل من ذلك الا بمثل ما ذكرناه من اعتبار الطاعة والالتزام  
وقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا من الذي يسلم لكم جواز ان يرضى الله تعالى  
على ابي اوجب واحدا لا يعينه او ليس قد بينا ان ذلك لا يصح في  
وبينا ايضا ان الامور المتساوية في وجه المصلحة لا يجوز ان ترجح بعضها  
دون بعض ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا اننا لا نقول فيما فعله انه واجب  
الا على وجه دون وجه ولا بد من تفصيل بيان هذه الجملة فنقول ان  
قولنا واجب قد يطلق وقد يضاهي فاذا اطلق افاد وقوعه على وجه  
الوجوب ولو يجزأ هذه العبارة على المعدم الامكان واشاعا  
ويجزي واجب في هذه القضية تجزي قولنا في الفعل انه حسن فاما  
المضاف فنقولنا واجب على المكلف وهذا وجه يختص المعدم  
فان الموجود لا يصح ان يفعل وكلامنا في الكفارات الثلاث انها  
هو الواجب انما المراد به ما الذي يجب ان يفعله المكلف منها فاذا  
فعل واحدا منها فقد خرج من ان يجب عليه وانما نقول كان واجبا  
عليه وكذلك اذا فعل الثلاث فقد خرجت من ان يكون واجبة  
عليه على سبيل التحجير لانه لا تحجير بعد الرجوع فان قيل فاذا اجمع



بين الحكم بالواجب المطلق منها قلنا ان كان جمع بينهما لم يخل ان  
يكون فعل واحد بعد الآخر او كان وقت الجميع واحدا فان كان الاول  
يستحق عليه ثواب الواجب هو الاول وان جمع بينهما في وقت واحد  
استحق ثواب الواجب على اعلاها واكثرها ثوابا ولا معنى للنظر في  
تعيين ما يستحق به ثواب الواجب لانه لا فائدة له فيما يتعلق بالتكليف  
ولا جهة للفقهاء فيما اختلفوا فيه لانا انما نعلمهم فيما يجب ان يفعلوه  
المكلف من الكفارات قبل ان يفعلوه فيقول ان الجميع واجب على سبيل  
ويعتدون الواجب واحد لا عينه فاني شفقتهم في ان يكون المستحق  
به ثواب الواجب بعد الفعل هو واحد ومعنى قولنا هاهنا الله واجب  
غير المعنى فيما اختلفنا فيه ولا شاهد في احدي الامرين على الآخر فخلا  
المعنى وانا نشاغل بذلك من الفقهاء من لا قدرة له على التفرقة بين  
المعاني وترتيبها مراتبها ويقال لم فيما تعلقوا به رابع ليس  
بواجب بها واجب على سبيل التخيير ان يكون واجبا على طريقة الجميع  
وان كان الجميع بينه ممكنا لانا قد بينا ان الامور المتساوية في حكمها  
انما يجب على التخيير دون الجمع لانه لا رجة لوجوبها جميعا الا ترى ان  
من غلب في ظنه ان مصلحة ولان تكون في افعال متغايرة يقوم كل  
واحد منها مقام صاحبه انما يجب عليه هذه الافعال على سبيل التخيير ولا يجوز

ان يجب عليه اجمع بينهما لانه لا رجة لوجوبه على هذا الحد فاما قياسهم  
ذلك على ما ينشأ له التخيير فيجوز الكلام فيه في باب التخيير وذكر الصحيح  
منه بشتية الله تعالى واعلم ان ما كلفه الله تعالى ينقسم الى وجوه ثلثة  
او لها ان يكلف الله تعالى الفعل بان يريد ويكره كل تركه فغير ناعما هذه  
حاله بانه واجب مضيق والقسم الثاني ان يريد تعالى الافعال ولا يكره  
ترك كل واحد منها الى الآخر ويكره تركها اجمع فغير ناعما بانها واجب  
على سبيل التخيير كالكفارات والقسم الثالث ان يريد تعالى الفعل  
ولا يكره شيئا من تركه فغير ناعم ذلك بانه مذنب وينقسم ما خيره الله  
تعالى فيه الى ثلثة اقسام احدها ان يريد تعالى كل واحد ما خيره فيه  
مجمعا او منفردا وان كان عند الوجود الواجب منه الواحد كالكفارات  
وثانيها ان يريد كل واحد ويكره فعله مع الآخر مثاله امر الوطى تزويج  
من اليه امر من النساء لانه اريد منه تزويجها من كل زوج بانفراد  
وكره ذلك منه مع غيره وثالثها ان يريد كل واحد على الانفراد مع  
اجتماع غيره اليه لا يريد ولا يكرهه مثاله ستر العورة للصلوة  
لانه مخير في سترها وجميع في ذلك مباح ليس بمكروه ولا يكره  
**فصل في الامر المطلق هل يقتضي المرة الواحدة او التكرار**  
اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان مطلق الامر يفيد التكرار



منزلة ان يقول له افعل ابدا وذهب آخرون الى انه يقتضي بظاهر المرة  
الواحدة من غير زيادة عليها وذهب آخرون الى الوقت في مطلق الامر  
بين التكرار والاقتصار على المرة الواحدة وتحقيق موضع الخلاف انما  
هو في الزيادة على المرة الواحدة لان الامر قد يتناول المرة الواحدة بلا خلا  
بين الجماعه وانما ادعى اصحاب التكرار انه ارادها وادى الزيادة عليها  
وقال المقتضون على المرة انه ارادها ولم يرد زيادة عليها وقال اصحاب  
الوقت اراد المرة بلا شك وما زاد عليها الست اعلم هل ارادة كما قال اصحاب  
التكرار لو لم يرد كما قال صاحب المرة فاما واقفت فيما زاد على المرة لانها  
نفسها وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه اشياء اولها انه لا يجوز ان يتم  
من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره وكيفية تناوله لما هو متناول له وقد  
علمنا ان الظاهر قول القائل اضرب غير متناول لعدد في كثرة ولا ثلثة كما  
انه غير متناول لمكان ولا زمان ولا انه يقع بها الضرب فيجب ان لا يتم  
من الاطلاق ما لا يقتضيه لفظه وانما يقطع على المرة الواحدة لانها اقل  
ما يمثل به الامر فلا بد من كونها ارادة وثانيها انه لا خلاف ان اللفظ  
الامر قد يرد في القرآن وعرف الاستعمال ويراد به تارة للتكرار واخرى  
المرة الواحدة من غير زيادة وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظة في معنيين  
مختلفين يدل على انها حقيقة فيهما وشركة بينهما الا ان يقوم دلالة

مثالها حسن استفهام من امر امر مطلقا ولا عهد ولا عادة وكثرة  
تبني عن المراد هل هو الاقتصار على المرة الواحدة او التكرار وحسن  
الاستفهام دال على اشراك اللفظ وعدم اختصاصه وراجعها انا فاعلم  
حسن قول القائل اعز افعل كذا ابدا او افعله مرة واحدة بل لا زيادة  
عليها ولو كان مطلق اللفظ موضوعا للتكرار لما حسن ان يقول له افعل  
ابدا لانه مفهوما من قوله الاول ولو كان موضوعا للمرة الواحدة بل لا زيادة لما  
حسن ان يقول افعل مرة واحدة ولا يزد عليها لان ذلك عبث غير مفيد  
فان ذكرنا انه يفيد التاكيد وهو معنى مقصود قلت التاكيد ان لم يفيد  
فايدة زائدة على فائدة اللفظ الموكل كان عبثا ولفظ الكلام موضوعا  
فلا يجوز ان يشغل منه ما لا فائدة فيه وقد تعلق من قال بالتكرار باشياء  
اولها قوطم ان امر القرآن المطلقة يقتضي التكرار وثانيها  
قياس الامر على النهي في اقتضائية التكرار وثالثها ان الامر المطلق  
ليس بان يتناول بعض الاوقات بل ان من بعض فيجب تناوله الكل  
ورابعها قولهم لو لم يقتض التكرار لما صح دخول النسخ فيه وناسها  
قوطم لو لم يقتض التكرار لما حسن ان يقول افعل مرة واحدة وسادسها  
قوطم لو لم يقتض التكرار لكان المفعول الثاني قضاء لا اداء فيقتضي  
طرحه فيما تعلقوا به او لا انه لا نسلم لكران او امر القرآن كلها يقتضي



التكرار فان فيها ما يقتضي المرة الواحدة كما تجزى والعمرة عند من اوجبها  
والذي يكرر من ذلك فتكرره مختلف غير متفق الا ترى ان الصيام  
والزكاة يكرر ان في كل عام مرة والصلوة تكرر في كل يوم خمس مرات  
فال تكرار مختلف كما تراه ولو كان مجرد الامر يقتضي التكرار لما اختلف  
هذا الاختلاف وبعد فالتكرار انما علم بدليل وحلافتنا انما هو في  
موضوع اللغة ومقتضى الامر المطلق والصحيح ان كل امر في القرآن  
حملناه على المرة الواحدة وانما حملناه عليها بدليل غير الظاهر وكل امر  
حملناه على التكرار فانما حملناه عليه بدليل سوى الظاهر ويقال لهم  
فيما تعلقوا به ثانيا ان انتهى عندنا كما لا مرية انه لا يقتضي التكرار الملا  
ومجرده وانما حملناه عليه انما حملناه بدليل غير الظاهر ونحن نسوي  
بين الامر والنهي في هذه القضية وقد مضى قوم بين الامر والنهي في الامر  
بان النهي يقتضي فتح الفعل وتجيده مستمر فتكرر لذلك وهذا الشيء  
لان نهى الحكم يقتضي فتح الفعل لاحالة غير ان تجده ربما اختص  
بوقت دون وقت فلا يجب استمراره في جميع الاوقات المستقبل  
ولا يمنع ان يختص بعضها دون بعض كما قلناه في الوجوب الصلوة  
عن الامر فاذا اوجب في الامر التكرار فكذلك في النهي ويقال  
لهم فيما تعلقوا به ثالثا انما يجب اذا لم يختص لفظ الامر وقتا دون

الذي

ان لا يحمل على شيء من الاوقات الابدليل ولا يحمله على الجميع فكيف نحمله  
على الجميع ولم يتناول لفظه الجميع كما لم يتناول المرة الواحدة بلفظه  
وهذه الطريقة تدل على وجوب التوقف على الدليل والبيان وبما  
من سلك هذه الطريقة يقول القائل لقيت رجلا او اكلت شيئا ونحن  
نعلم ان قوله ليس بان يتناول بعض من له صفة مخصوصة من الرجال  
دون بعض وكذلك في الشيء المأكول انه ليس بان يتناول ما كواه لا يبينه  
اولى من غيره ولا يجب مع ذلك ان يحمل قوله لقيت رجلا على انه لقي رجلا  
له كل الصفات التي تكون للرجال ما ليس بمقتضا ذلك انه لقي رجلا او  
اسود عاتلا فقير ما قرشيا له كل الصفات التي ليس قوله بان يتناول  
اولى من بعض وكذلك في المأكول وصفاته ومعلوم خلاف ذلك  
ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعا اننا وان لم نقل ان التكرار مفهوم  
من مطلق الامر فعندنا انما قد حملناه بدليل ومن جملة ادلة التكرار  
الفسخ بدخول الفسخ نعم انه متكرر وبقي الهمد فيما تعلقوا به  
خاصا قد بينا ان قول القائل عقيب الامر ابدا او مرة واحدة يدل  
على صحة ما ذهبنا اليه من احتماله للامرين ومن تعلق بما حكيناه  
انقض كلامه بقول القائل افعل ابدا فانه لو كان لفظ الفعل يقتضي  
التكرار لما جاز ان يقول افعل ابدا لانه مفهوم من قوله الاول

مذهبنا



ولو كان موضوعا للمرة الواحدة لما حسن ان يقول انما مرة فان قال انما حسن  
ذلك تأكيد فقد بينا ما في التأكيد على انه ان رضى بالتأكيد فليس بمثل  
فمن قال افعل مرة واحدة ويقال لغيره فيما تعلقوا به سادسان من  
يقول ان الامر على الغور انه يقتضي المرة الواحدة يقول ان المفعول  
ثانيا فضاء في المعنى لا اوارا <sup>ليس</sup> يصح انه ليس بقضاء لانما قد بينا ان  
مطلق الامر لا يقتضي بلفظه لا مرة ولا مرات وسنتين انه لا يقتضي  
فورا ولا تراخيا وان اللفظ محتمل كذلك كله وان لم يعلم الا بدليل فلا يجب  
ان يكون المفعول في شئ من هذه الاوقات قضاء لان اللفظ يحتمل  
كما يحتمل غيره فاما من ذهب الى ان مجرد الامر يقتضي المرة الواحدة بلا راء  
عليها فانه تعلق باشياء اولها ان اهل اللغة لا يتخلفون في ان من امر  
غيره بفعل ولا عاده متقدمة انه يعقل مرة واحدة بلا زيادة عليها وثانيها  
ان اهل اللغة اشتقوا من المصدر الذي هو الضرب امثله من حملتها  
ضرب ويضرب ومن حملتها الضرب وقد علمنا ان جميع ما  
اشتقوه لا يفيد التكرار فيجب ان يكون الامر بمثابة مثالها ان الامر  
غيره بان يضرب انما امره بان يجعل نفسه ضاربا وهو قد يكون بهذه الصفة  
بالمرة الواحدة فلا يجب ما زاد عليها ورابعها انهم حملوا الامر على الاثبات  
والتوكيدات والتوكيدات في انه لا يفيد التكرار فيعتال لغيره فيما

تعلقوا به اولاً قد انصرف على الدعوى لاننا لانسلم لكم ان المأمور بان  
يفعل ولا عاده ولا عهد ولا علم بقصد المخاطب يعقل المرة الواحدة فلو  
على ذلك فهي دعوى سلمكم ثم تعارضهم بمن امر غيره في الشاهد وعقل منه  
التكرار فاذا قالوا ان ذلك بدلالة وقربية قلت فيما تعلقوا به مثله  
ويقال لم فيما تعلقوا به ثانياً من سلم لكم في الامثلة الشق من الضرب  
شل ضرب ويضرب ان المراد به دفعة واحدة من غير زيادة واي عاقل  
يقطع وقد سمعنا لا يقول ضرب زيد عرقا على انه ضرب مرة واحدة بلا زيادة  
عليها ولا احتمال في امثلة الامر كاحتمال في امثلة الخبز ولهذا يحسن  
ان يستفهم من قال ضرب زيد عمره واهل ضربه مرة او مرات كما يحسن  
ان يستفهم مع الامر في الخلاف في الجمع واحد فلا ينبغي ان يستفهم  
باحد الامرين على الآخر ويقال لم فيما تعلقوا به ثالثاً لا يشبهه في ان  
الامر غيره بان يضرب انما امره بان يصير ضاربا غير انه يصير ضاربا  
بالدفعة والدفعات فمن اين انه امره باقل ما يستحق به هذا الاسم فهذا  
موضع الخلاف ولذلك يحسن ان يستفهمه عن مراده ولو كان هو  
لما حسن الاستفهام ويقال لم فيما تعلقوا به رابعاً فيما ذكرناه  
ما لا يمكن فيه التكرار ولا يصح تنزيهه في الشريعة وهو الملك والعقود  
وانما الطلاق فان التكرار انما يصح فيه الحد وهو بلوغ الثلاث



ثم لا يصح التزايد وإنما حمل أهل الشرع قول القائل أنت طالق على الواحدة  
شرعا وتوقيفا ولو لذلك لكان إطلاق القول محتملا لذلك اختل  
في أنه إذا قال أنت طالق ثلاثا فذهب قوم إلى وقوع الثلاث وآخرين  
إلى وقوع واحدة وآخرين إلى أنه لم يقع شيء وهذا يجب تأديتهم  
إليه الطرف الشرعية **فصل في أن الأمر المعلق بشرط أو**  
**صفة هل يتكرر تكرارا** قد ذهب قوم إلى أنه يتكرر بتكرارهما  
والصحيح أن الأمر المطلق في هذه القضية كالشرط وإن الشرط  
لا يقتضي مزيدا على ما اقتضاه إطلاقه فإن كان إذا أطلق اقتضى  
المرّة الواحدة فكذلك حكمه مع الشرط وإن كان مطلقا يقتضي التكرار  
وكذلك إذا كان مشروطا وإن كان التوقف بين الأمرين واجبا مع  
الإطلاق وكذلك مع الشرط والذي يدل على ذلك كل شيء دلالة  
على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة فلا معنى  
لإعادتها وبدل أيضا على ذلك أن من شأن الصفة والشرط إذا ورد  
عقب الأمر أن يختص ما تناوله الأمر بذلك الشرط أو بتلك الصفة  
من غير تأثير في تكرار له ولا تخليل ولا يجري تعقب الصفة أو الشرط  
بجرى تعقب الاستثناء لأن الاستثناء يؤثر في مدد ما تناوله  
الجملة المقدمة بفعل منها وإذا خالف حكم الشرط في هذا الباب حكم

الاستثناء وجب أن يفهم من مشروط الأمر ما كنا نفهمه من مطلقه وقلة  
أو كثرة وقد تعلق من ذهب إلى التكرار بتكرار الصفة أو الشرط  
بإثباتها أو لحاظ أن كل أمر ورد في القرآن مقبدا بشرط أو صفة يتكرر  
كقوله تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى الزانية والزاني  
فاجلدا وكل واحد منهما مائة جلدة وثانيهما **حكم الشرط على العلة**  
وانها إذا تكررت تكرارا حكم وكذلك الشرط وثالثها أنه لو لم يتكرر  
لكان الفعل إذا لم يفعل مع الشرط الأول وفعل مع الثاني يكون قضاء  
لأداءه ورابعها حمل الأمر المعلق بشرط على النفي المعلق بالشرط في  
وجوب التكرار فيقال لم ينفى تعلقا به أولا فدمى في الفصل لأن  
أن وجود الشيء لا يدل على أنه لا يجوز سواه وإن الذي علم تكرره في  
أوامر القرآن إنما علم بدليل هو غير الظاهر ثم أن التكرار أيضا يختلف  
لا يجري على طريقة واحدة فعلم أن اللفظ لا يقتضيه وإنما المرجع  
إلى الدليل كقوله تعالى إذا قمتم إلى الصلوة فاعسلوا يعني إذا عزتم  
عليها ونحن لا نسلم أنه يفيد إيجاب الوضوء لكل صلاة عند تكرارها  
كصلوة الجنازة لا يجب فيها طهارة وإن كانت صلاة ثم أن التكرار  
أيضا يختلف لا يجري على طريقة واحدة فعلم أن اللفظ لا يقتضيه  
وأنما المرجع إلى الدليل ويقال لم ينفى تعلقا به ثانيا ليس العلة



كالشرط لأن العلة موشرة في المعلول وموجبه له فلا بد من تكرره بتكرارها  
 والشرط ليس بموجب ولا موشر وإن وقف الحكم عليه فلا يجب أن يتكرر الشرط  
 بتكرره اللهم إلا أن يصير الشرط مع كونه شرطاً علة ويتكرر من حيث كان  
 علة لا من حيث كان شرطاً وكذلك تكرر وجوب الغسل بتكرره في الجنابة  
 لأنها علة فيه وموجبه له والشرط والعقوبة في أنها غير موجبة للشرط  
 السبعية لأن الشرط في صحته كون أحدنا قادراً وهو كونه حياً لا يصح كونه  
 قادراً وليس بجي وقد يكون جيا وإن لم يكن قادراً ولا تحلله القدرة إلا  
 ويجب كونه قادراً ويعلم الفرق بين العلة والشرط عقلاً وسعياً يقال  
 لغيره فيما تعلقوا به ثالثاً أن في الناس من يذهب إلى أنه قضاء غير  
 أدلة لا يعلم جوبه بدليل آخر والصحيح أنه ليس بقضاء لأن أدلتنا  
 أن سطلق الأمر وشرطه محتمل للمرة والمرة على وجه واحد فإذا عرفت  
 بالدليل أنه يكون متى فعله مع الشرط الثاني موقفاً لا فاضياً على أن الأمر  
 المشروط لابد بكل شرط مستقبل ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً  
 أن انتهى الشرط في أنه غير مقتضٍ بظاهر التكرار كما انتهى المطلق بالأمر  
 وأنه جميعاً مع الإطلاق والشرط الاحتمال للتكرار والمرة فيهما ثابت  
 وإنما يعلم في كل واحد منهما المرة والمرة بدليل سوى الظاهر والخطأ  
 من فرق بين الأمر والنهي المطلقين في وجوب التكرار كما أخطأ من

بين النهي المطلق وبين النهي المشروط فقال في المطلق أنه يقتضي الاستمرار  
 والتكرار وقال في المقيد أنه يقتضي مرة واحدة وتعلق من فرق بين  
 الأمرين بأن القابل إذا قال العلامة لا يخرج إلى بعداد وأطلق ولم يشترط  
 اتقنى ذلك اللزوم وإذا قال له لا يخرج إذا جاء الصيف أو هجم الشتاء  
 تخصص للمرة الواحدة غير صحيح لأننا لا نسلم أن الأمر على ما ذكره بل  
 يجوز أن يرد مع الإطلاق المرة الواحدة ومع الاشتراط الاستمرار وهذا  
 يحسن مع عدم العادات والآمارات أن يستفهم هذا القابل عن مراده  
 في عموم أو خصوص والمعلق بذلك مقتصر على دعوى لا برهان لها  
 فإن استشهد على قوله بانعقاد اليمين بأنه لو حلف ليفعل كيت كيت  
 لم ينفذ إلا على مرة واحدة وإذا حلف على ألا يفعله انقضى على التبايد  
 ومعنى حلف أنه لا يكمل زيداً إذا قدم عمر ولم يتكرر فالجواب عن ذلك  
 أنا إذا سلمنا أن الحكم على ما قاله في اليمين المشروط وغير المشروط والمعلق  
 بالنفي أو الإثبات ولزمنا زرع في شيء من الأحكام كان لنا أن نقول  
 له من أين لك أن ذلك إنما علم بأصل الوضع دون أدلة الشرع وإنما  
 الخلاف فيما يقتضيه وضع اللغة أو عرفها ولا خلاف في أن الأدلة  
 الشرعية تدل على ذلك فاما ما تعلق به من ذهب إلى أن الأمر المشروط  
 يقتضي المرة الواحدة من غير زيادة عليها من أن المولى إذا أمر عبداً

على وجهين أحدهما أن الأمر المشروط يقتضي المرة الواحدة والثاني أن الأمر المشروط يقتضي الاستمرار



ان يشتري له كما اذا دخل السوق لم يعقل من ذلك التكرار فباطل لانه  
 لا نسلم له ان العبد يعقل من ذلك مع الاطلاق وعدم كل عهد وعادة  
 وامارة لامره ولا مرارا ولهذا حسن منه الاستغناء ولو لا احتمال اللفظ  
 لما حسن ذلك واستشهادهم بان القابل لو قال لو كيله طلقها ان  
 دخلت الدار اقضى المرة الواحدة من غير تكرار بطلان ذلك انما عطل  
 شرعا ومعاداة خلاف انما هو فيما يقتضيه الوضع والعرف اللغوي لا  
 الشرع كان قول القابل طلقها اذا دخلت الدار محتملا للامرين  
 بينهما **فصل في ان الفعل يحكم الامر مرة واحدة**  
**وعاد عليها يحتاج في اثباته الى دليل** اعلم ان الامر اذا ورد  
 موقتا بوقت معين ولم يفعل فيه احتيج في وجوبه مستقبل الى دليل  
 آخر وذهب قوم الى ان الامر يقتضي الفعل عقيده فان لم يفعل اقضى بفعله  
 من بعد وعلى ذلك ابدأ حتى يفعل والدليل على صحة ما اخترناه ان الامر  
 متناول لمفظة الوقت الاول سواء اطاع المأمور او عصي فاذا كان لواط  
 لم يتناول سواء فذلك اذا عصي لان الطاعة او المعصية لا تغير متعلق  
 الامر وايضا فان ايجاب الفعل في وقت مخصوص كاجابه على صفة محضرة  
 وكما انه لا يتناول ما ليس له تلك الصفة فكذلك لا يتناول ما هو في  
 غير ذلك الوقت ومما يؤكده ما ذكرناه ان تغاير الوقتين موجب لتغاير

ان

الفعل

الفعل وليس كذلك تغاير الصفتين فاذا وجب ما ذكرناه في الصفة كان  
 اوجب في الوقت لانه كد من حيث ما ذكرناه فان قيل وما الدليل  
 على ان الوقت كالصفة في هذا الحكم قلت الاشبهة في ان العبادة  
 قد تكون مصلحة في وقت دون غيره كما تكون مصلحة لبعض الشروط ان  
 الصفات الا ترى ان الاساك المخصوص يكون مصلحة في التهاير وقت الليل  
 وفي شهر رمضان دون غيره والوقوف بعرفة يكون مصلحة في وقت  
 مخصوص فقد جرى الوقت في المصالح والقرب مجرى سائر الشروط  
 فان قالوا اذا تعلق الفعل بزمانه المكلف وجب ان لا يبرأ منه الا ان  
 يفعله قلت انما تعلق وجوب فعله في الوقت المخصوص بزمانه وقد  
 فات الوقت فهو غير ممكن في المستقبل من فعل ما كلفه بعينه ولا  
 شبهة في ان الامر اذا تعلق بوقت معين لم يصح في دخول النسخ فيه وانما  
 يدخل في التكرار من مقتضى الامر فان قيل فيجب ان يسبق ما يفعل بعبد  
 هذا الوقت قضاء لا اداء قلنا كذلك يجب فان قيل فما المراد بمفظة  
 قضاء في اللغة والشرع قلت معناها في اللغة ينقسم الى وجهين احدهما  
 بمعنى خلق وتم كقوله تعالى بقضاهن سبع سموات في يومين والثاني  
 الالتزام بخوفه تعالى وقضى ربك الا بقدره والاياء وتوطئته  
 الحكم كذا وكذا اذا الزمه ما فعل قوم في هذا التفسير قوله تعالى وقضينا

الفعل



الى بني اسرائيل في الكتاب من حيث كان ما خبر به تعالى حقاً ثابتاً وذهب  
آخرون الى ان معنى هذه الآية الاعلام وقيل في معنى قضى فلان  
دينه انه على التفسير الاول بمعنى انه وقرء على مستحقه بماله وكاله  
فاما معنى هذه اللفظة في عرف الشرع فانهم يستعملون الفعل قضاء اذا  
جمع شروط ثلثة اقلها ان يكون مثلاً للقضى في الصورة او العرض  
وثانيها ان يكون سبب وجوب تلك العباداة قد تقدم حقيقة  
او تقدراً وثالثها ان يثبت التعبد بالقضاء بسبب هو غير السبب  
الاول ولا بدزايداً على ذلك من ان تكون العباداة متعلقة بوقت  
عرض فيه فوت ولهذا لم يفعل في الصلوة انها قضاء للصوم لا خلا  
الصورة ولا قيل في فعل احدي الكفارات انها قضاء لما كان سبب  
وجوب الكل واحداً وبفعله ثانياً لما لم يفعل اولاً ولذلك متى  
قصر في قضاء صلاة عند ذكرها لا يقال فيها يفعل من بعد انه  
قضاء للقضاء الاول من حيث كان السبب واحداً ولذلك لم نقل  
في صلاة الظهر اذا دبت في وسط الوقت او اخره انها قضاء ولا  
يقال فيها اخرها حجج انه قضاء لاسيما على قول من يقول بانه على  
الفور لما كان متى فعل فليسبب واحداً لانه اوقات عمر المكلف  
فيه بمنزلة وقت الصلوة وانما قيل في الحايض انها تقضى للصوم

لان لما يقضيه سبباً متقدماً بقدر دخولها فيه ولذلك لو كانت تجزئ  
لم يلزمها القضاء لما لم يقدر ذلك وعلى مذهب من يوجب القضاء على  
الحايض وانما قيل فيما يورده من الصلوة وقد فات مع الامام انه  
يقضيه لما كان في حكم ما تقدم سبب وجوبه لان السبب الذي له  
يفعله اخيراً غير السبب الذي يجب له اولاً وانما قيل في المفسد  
بحجته انه يقضى بالحج لانه لزمه بسبب ثلث اذ كان الاول لزمه  
بالدخول في الاحرام والثاني لزمه لاجل الفساد الذي يقع فان قيل  
فكيف يصح دخول القضاء في النوافل وليس هناك سبب وجوب  
ولا سبب تعبد متكرر قلنا من يقول بدخول القضاء في النوافل  
لا بد من ان يجعل للتعبد الثاني سبباً ثانياً فكانه اذ لم يفعل  
ركعتي الفجر في وقتها يجعل الفوت سبباً ثانياً للتعبد بفعله مثله  
بنية مخصوصة ويسمى قضاء ولا بد من ان يجعل لهذا السبب منزلة  
في فعل ركعتي الفجر ولذلك لا يجعل هذا القضاء بمنزلة ما يبتدئ  
من النوافل واما النوافل وان لم يكن لها سبب وجوب تقدم  
والسبب في الذنب اليها والتعبد بها متقدماً لا محالة ٥٥  
**فصل في الامر هل يقضى اجزاء الفعل المأمور به**  
اعلم ان جميع الفقهاء يذهبون الى ان اشتغال الفعل المأمور به

الحجج ان اذا ادرك بعض الشرع يوجب ان يقدر عليه شيئاً ما يقدره



يتقضي اجزاءه وذهب قوم الى ان اجزاءه انما يعلم بدليل وغير متمتع ان لا يكون  
جزءا والكلام في هذا الموضع انما هو في مقتضى وضع اللغة وعرفها  
فاما عرف الشرع فانه قد بينا انه قد استقر على ان فعل المأمور به  
على الحد الذي يتعلق به الامر يقتضي الاجزاء والذي يدل على ان وضع اللغة  
لا يقتضي ذلك ان الاشارة بقولنا اجزاء هو الى الاحكام شرعية كقوله وقوع  
التملك بالبيع وحصول الاستباحة بعقد النكاح ووقوع البيعة والفرقة  
بالطلاق وفي الصوم انه وقع موقع الصحة فلا تجب اعادته وكذلك في  
الصلوة وقد علمنا ان هذه الاحكام لا تتعلق بالامر لاني لفظه ولا في  
معناه نفي ولا اثباتا فكيف يدل امثاله على ثبوتها ولا علة بينها  
وبينه وانما يدل امثال امر الحكيم على ان الفاعل بطبيع مستحق للمدح  
والثواب لان الامر متعلقا بذلك ولا يتعلق له بما تقدم ذكره من الاحكام  
الشرعية وما يتعلق في ذلك بان الظان في آخر الوقت كونه مستطهر الميزنة  
باجتماع فعل الصلوة فلو ذكر انه لم يكن مستطهرا لما اجزاء فعله ولو جوب  
عليه القضاء وكذلك المفسد كجته يلزمه المصطفى فيه وان لزمه القضاء  
فقد اجتمع كما تراه وجوب الفعل مع انه غير مجزئ وقد طعن قوم في ذلك  
بان قالوا انما جاز في الظان كونه مستطهرا والمفسد كجته ما ذكرتم وقوع  
الاختلال في فعله لانه لما يتقن انه لم يكن مستطهرا كان موقفا للصلوة

على غير الوجه الذي امر باتمامها عليه وكذلك المفسد كجته وانما يوجب  
الاجزاء الصحة في الفعل الذي وقع على شرايطه كلها الشرعية وهذا  
من الطامع به غير صحيح لانه ان ادعى ان تكامل شرايط الفعل الشرعي  
يتقضي اجزاءه وانما لا يجزئ لفساد او خلل بشئ من الشرايط  
مع استقرار شرعنا هذا فالامر على ما ذكره وقد زدنا على ذلك بان اهل  
الشرعية قد تعارفوا واجمعوا على ان امثال الامر يقتضي الاجزاء فان  
ادعى ان ذلك واجب على كل حال ومع كل شرع ومن قبل دلالته  
الاجماع التي اشرنا اليها من ابن قال ذلك بطل هو لا محض الدعوى وما  
المانع من ان يامر بالبيع تقديره وفرضا فيكون فاعله مطيعا له كجته  
للمدح والثواب من غير ان يتعلق بهذا العقد هذه الاحكام المحصية  
وكذلك القول في النكاح والطلاق واذا كنا لا نوجب تعلق هذه  
الاحكام في كل حال ومع كل شرع فما المانع من انتفاءها مع امثال  
الامر واعتمادهم على ان القضاء في الشريعة انما يقتضيه اخلال وفساد  
يقع فيها صحيح والشرع هذا والكال هذه فمن اين وجوبه على كل حال  
وقول من يقول منهم كيف يجوز ان يقول صل الظهر اربع على شرايط  
بذكرها ثم يقول فاذا فعلت ذلك فاقضها بربع ركعات وهو اذا  
تعب بذلك كانت الثانية عبادة مستأنفة عن قضاء الاول عجيبة



لا يجوز متنع ذلك فرضاً وقدريراً وأنا متمتع والشرع هذا وما المانع من أن يكون العبادة بالصلوة الثانية ينقض قضاء على عرف هو عز عننا الآن على أنه قد يتعلق بالصلوة الجزئية أحكام هي غير متعلقة بالأمانة مثل حقن دم المصلّي وكونها على بعض الوجوه لا لئلا على إيمانه وإسلامه فما المانع من أن يفعل الصلوة ولا يثبت لها شيء من هذه الأحكام **فصل في**  
**هل يتكرر الدعاء بتكبير الأمر** أعلم أن الصحيح هو أن الأمر الأول يتكرر فالظاهر يقتضي تناول الثاني لعزمه ما تناوله الأول والذي يدل على ذلك أن هذين الأمرين لو افترا كما لا على ما سوين متغايرين كذلك إذا اجتمعا لأن الاجتماع لا يغير مقتضاها وإيضاً فإن الكلام موضوع للأفادة ومقتضى ذلك كمنفصله متى لم يحيل قول القائل **أمر بـ** على أن الضرب الثاني غير الأول كان الأمر الثاني لغوا لانه لا يفيد إلا ما أفاده الأول والاعتذار بالتاكيد ليس بجواب لأن التاكيد متى لم يقصد غير ما يفيد المؤكد كان عبثاً ولغواً فاما قول من يشط في تغاير تناول الأمر المتكرر ليكون الأمر الأول تناولاً للجنس أو العهد **وإدعى** أن الجنس يقتضي الاستغراق فلا يجوز أن يفصل بينه ما يتناول به الأمر الثاني وإن العهد يقتضي صرف مقتضى الثاني إلى مقتضى الأول فليس بصحيح لأن القائل إذا قال افعل الضرب وكرر ذلك فإن قوله

الأول يحتمل أن يريد به الاستغراق للجنس ويحتمل أيضاً أن يريد به بعض الجنس والظاهر من تغاير الأمرين تغاير مقتضاها حتى يكون كل واحد منهما مفيداً لما لا يفيد الآخر وأما العهد فإن كان من المخاطبين وعلم المخاطب أن المخاطب أراد الأول بعرف أو عادة حملناه على ذلك ضرورة ولقيام الدلالة فاستمع الأطلاق فيجب حمل الثاني على غير مقتضى الأول والذي يحكي عن ابن عباس رحمه الله في قوله تعالى فإن مع العسر يسراً أن مع العسر يسراً وأنه قال لا يغلب عسر يسرين من حيث حمل العسر المعروف على أن الثاني هو الأول وليس المنكر على التغاير فهما سريان عباس رحمه الله عليه لموضع من المفصاحة والعلم بالعربية والمراد بالآية أن مع جنس العسر جنس اليسر وإن عُرِف أحدهما وتكرر الآخر ولا فرق بين ذلك وبين أن يقول أن مع العسر اليسر ويكره ويقول أن مع العسر يسراً ويكره لأن التكريد على الجنس كالمعرف كما يقول القائل مع خير شر ويقول تارة أخرى مع الخير شر وأراد الله تعالى بيّن أن العسر واليسر لا يفرقان فاذا أنسل فما الوجه في التكرار إذا لم يذهبوا إلى جنس التاكيد قلنا الوجه في ذلك هو الوجه فيما تكرر من القرآن في سورة الرحمن والمرسلات وغيرها وقد ذكرنا في كتاب الغرر الوجه المختلف فيه **فصل في الأمرين المعطوف أحدهما على الآخر**



اعلم ان الصحيح ان قول القائل اضرب واضرب يقتضي ان الضرب الثاني  
غير الاول وكل شئ دللنا به على ان الامر اذا تكرر من غير حرف العطف  
اقتضى ان الثاني غير الاول هو دلالة في هذا الموضع وما هنا مزية  
هناك وهي حرف العطف لان الشئ لا يعطف على نفسه وانما يعطف  
على غيره ولذلك فارق التثنية والصفة العطف وليس يقدح فيما  
ذكرناه قول الشاعر الى الملك النعمان وابن الطاهر وليت الكتب في المزمع  
والصفات راجعة الى موصوف واحد مع العطف لانهم اجروا الاختلاف  
الصفات في جوارع عطف بعضها على بعض مجرى اختلاف الموصوفين  
واعلم ان المعطوف على غيره ولا يخلو من ان يكون مثله او خلافاً له  
فان كان خلافاً فلا شبهة في اختلاف الفائدة نحو قوله تعالى اقموا  
الصلوة وآتوا الزكاة وعطف اعضاء الطهارة بعضها على بعض وان  
كان المعطوف ضد المعطوف عليه فان كان الوقتان مختلفين حمل كل  
واحد منهما على مقتضاه في وقته وان كان الوقت واحداً فلا يصح التكليف  
الا على جهة التخيير واذا كان المعطوف مثلاً للمعطوف عليه وهو  
المشبه فالظاهر ان الثاني غير الاول على ما ذكرناه فان كان المعطوف يقتضي  
بعض ما دخل تحت المعطوف عليه نظرنا فان كان ذلك مما يجوز افاده  
بالذكر على جهة التعظيم والتفخيم كافراد جبريل وسكابر من ذكر الملائكة

عن ذكر الملائكة عليهم السلام والصلوة الوسطى عن ذكر باقي الصلوات  
احتمل الكلام ان يكون الاول على عموميه والثاني افرده تعظيماً وان كان  
التعظيم غير لائق بالموضع نظرنا فان كان المعنى يمكن فيه التكرار لقول  
القائل اضرب القوم الذين فهم زيد واضرب زيداً فحمل الاول على  
عمومه والثاني على تكرره بعضه وهو ضرب زيد وان كان ذلك محالاً  
فيه التكرار كالعتاق اذا قال قد اعقت جميع عبيدي واعقت فلان  
ويذكر واحداً من جملة العبيد في هذا الموضع يجب حمل الثاني على ما  
تناوله وهو عتق العبد المخصوص والاول على ان المراد به جماعة العبيد  
العبد المفرد بالذكر لاجل ان العطف يقتضي تغير ما عطف به لما عطف عليه  
وان كان المعطوف به اعم من المعطوف عليه احتمل من القسم ما ذكرناه  
في المعطوف به اذا كان اخص فليتامل ذلك **فصل في**  
**ان الامر هل يقتضي الغنة او التراخي** اختلف الناس في ذلك فذهب  
قوم الى ان الامر المطلق يقتضي الغنة والتجھيل وايقاع الفعل عقبيه  
ثم اختلفوا فقال بعضهم متى لم يفصل اقتضى ان يفعل بعد ذلك وكذلك  
ابداً حتى يرتفع الفعل وفيهم من لم يجب بالامر الا ايقاع الفعل عقبيه  
فقط وقال آخرون ان الامر يقتضي ايقاع الفعل من غير اختصاص بوقت  
والاوقات المستقبلية متساوية في ايقاعه فيها وما ولا هم اصحاب التراخي



مقال آخر من الواجب على من سمع مطلق الامر ولا عهد ولا قرينة ولا دلالة  
ان يعلم انه مأمور بايقاعه ويتوقف في تعيين الوقت والتخيير فيه على كماله  
تدله على ذلك وهو الصحيح والمذلة عليه ان اللفظ خل من توقيت  
لا يتعين ولا تخيير وليس يجوز ان يفهم من اللفظ ما لا يتناول له كالايجز  
ان يفهم منه الاماكن والاعداد وكل شيء لم يتناول له لفظ الامر وايضا  
فالاختلاف في ان الامر قد يراد في القرآن واستعمال اهل اللغة وبراءة  
العذر واخرى التراخي وقد بينا ان ظاهر استعمال اللفظة في شيئين  
يقضي انها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما وايضا فانه يحسن بالاشبه  
ان يستفهم المأمور مع فقد العادات والامارات هل اراد منه التخييل او  
التاخير والاستفهام لا يحسن الامع احتمال اللفظ واشراكه ومن دفع حسن  
الاستفهام هاهنا كذا فعد في كل موضع وايضا فانه يحسن بغير اشكال ان  
جميع القائل قوله ثم وما اشبه ذلك من الامران يقول الساعة وفي الثاني او  
بان يقول متى شئت فلو كان اللفظ موضوعا للعذر او تراخى لما حسن ذلك  
ولكان ذكره عبثا لغوا وقد استدل من ذهب الى العذر باشياء ولها  
ان الامر قد يقتضي وجوب الفعل ويجوز تاخيره بلفظه بالتوافل التي لا  
فعلها وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التخييل بدلالة ذمهم وتوهمهم  
من آخر ذلك وثالثها انه لا يجوز ان يكون يجوز تاخيره غاية او

لا غاية له والاول لا يقتضيه لفظ الامر ولا غايته بذكر فيه اولى من غايته وان كان  
لا الى غايته فالكلف لا يكون ابدا مفردا وهذا يقتضي اخراجه من كونه واجبا  
ورابعها ان يحملوا مقتضى الامر على مقتضى الايقاعات من طلاق وعتاق  
وتملك وغيرها ذلك في انقضاء العود والتخييل وخامسها ان الايجاب  
بالامر يقتضي فعلا واحدا وقد ثبت بالدليل العقلي ان افعال العباد لا يقع  
فيها التقديم والتاخير فيجب ان يكون المراد ان يفعل عقيبها ليكن الفعل  
واحدا ويترتب ذلك ان الفعل اذا علمنا كونه واحدا وانفقوا على ان المنقول  
عقبه مراد وصلاح فيجب حمل الخطاب عليه وسادسها ان القول  
بالتراخي والتخيير يقتضي اثبات بدل له لانه اذا اخرج من كونه واجبا  
مضيقا فلا بد من بدل ولا دليل على وجوب هذا البدل من جهة الامر  
والاجاب يجب بطلان التخيير ولا قول بعد ذلك الا القول بوجوب عقيبها  
وسابعها طريقة الاحتياط وانما في العود دون التراخي وثامسها  
قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات  
وما روى عنه عليه السلام من قوله من نام عن صلاة او نسيها  
فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فنبه عليه السلام بذلك على ان  
وقت المأمور به هو عقيب الامر فيقال هو فيما تعلقوا به اولا ليس القول  
يجوز التأخير لمقتضى الواجب بالنقل لانه وان جاز تاخيره فلا بد من غرض



على ادائه مستقبلا وجوب هذا العزم عليه اذ لم يفعل بغيره من النافذة  
لأن النافذة يجوز تأخيرها بالبدل هو العزم والواجب لا يجوز تأخيرها بالبدل  
هو العزم فإن قيل هذا يقتضي اثبات بدل بغير دليل قلت اذا علمنا بالدليل  
ان الامر المرجح للفعل لم يرد العزم وانما اراد التراخي والتخير فلا بد من  
من اثبات هذا البدل فما اثبتناه بالبدل وانما يستمر وجوب هذا الكلام  
على من ذهب الى ان مطلق الامر محتمل للامر من احتمال واحد وانما متى  
قطع على احد ما فبدل فيفصل فلا يلزمه هذا الكلام فان قيل فمن اين  
ثبت انه لا بد من بدل فان البدل هو العزم قلنا اذا ثبت وجوب  
البدل فما الاجماع يعلم انه العزم لأن كل من اثبت بدلا ثبت سوي العزم  
وايضاً فان العزم على الفعل في العقول هو البدل من كل واجب تأخر محققاً  
الذين وسائر وجوه الانصاف لانه لو خلا من الفعل الواجب لعارض خلا  
من العزم على ادائه مستقبلاً لكان ملوماً مضموماً وبقياً لم يعلقوا  
به ثانياً انا لان سلم لكم في الشاهد ما اذ عيتموه لانه قد يمر في الشاهد  
بما يكون على التراخي كما يور بما يكون على العزم واذا حمل على العزم اي  
التراخي فيعادة اورد لانه او امانة وكلاهما في مطلق الامر مجردة وبقياً  
لهم فيما تعلقوا به الثامن من قلتم انه اذا اجاز تأخير من غير غاية معلوم  
مضروباً بغيره جواز التأخير اليها ان ذلك يلحقه بالنافذة او ليس قد مضى

فالعزم يقتضي التراخي من غير دليل مستفصل فانما من قال ان مطلق الامر

ان النافذة يجوز تأخيرها بلا غاية ولا بدل عنها يجب عليه فعله وان  
الواجب على التراخي لا يجوز تأخيرها بالبدل وهذا كاف في الفرق بين الواجب  
والفعل وليس ينبغي ان يستمر تكليف المكلف على ما ذكره فيكون مكلفاً  
ان يفعل الفعل او العزم على ادائه مستقبلاً فان آخر الفعل وفعل العزم  
على ادائه مستقبلاً فلا يستحق ذمًا وتكليف الفعل في المستقبل ثابت  
عليه وان فعل الفعل سقط وجوب العزم لأن من حق العزم لا يكون  
بكلاً الا بشرط بقاء الوجوب في الفعل وانما يستحق المكلف الذم اذ لم يفعل  
الفعل الواجب ولا العزم على ادائه مستقبلاً وقد ذهب قوم الى ان الحجج  
على التراخي قالوا ان المكلف انما يصير مغرطاً اذا غلب ظنه انه لم يحج فاته  
ومنهم من يقول اذا حقه مرض فلم يوص به او لم يتاجر من الحج عنه  
كان مذموماً مغرطاً واعلم انه لا يجوز ان يثبت استحقاق الذم من فعل  
الحج مع تكامل شروطه الا يجعل له في الوجوب وقتاً او غاية ولا بد من  
كونه معلوماً من لانه لا يجوز ان يواخذ المكلف بالافعل فعلاً ذلك  
يجوز له ان يؤخره ابداً والمرض او الضعف ربما كان سبباً لغلبة الظن  
للموت وهذه غاية متغيرة فيجوز ان تجعل سبباً لاستحقاق الذم ترك الحج  
وقد يجوز ايضا ان يحمل الوعيد الوارد في ترك الحج على من تركه ترك  
العزم على ادائه مستقبلاً ان يكون متوجهاً الى من غلب على ظنه فوته بالموت



أما الرضوضف فإما مع غير هذه الوجوه المتميزة وإما لها فلا يجوز أن يلحق  
الوجوه ويستحق الذم وقول من يقول من الفقهاء أن المكلف يكون مغرطاً  
في الحج إذا مات ويقول بموته يتبين في ذلك من غير بيان وقت أو غاية  
غير محصل لأن الموت لا يجوز أن يكون شرطاً في تكليف المكلف ولا الحكم  
بتقصيره وإنما ينبغي أن يتميز المكلف الشرط الذي يقتضي به الفعل  
عليه ولا منفعة له في أن يتميز غيره أو بعد موته وليس يشبه هذا ما  
لا يزالون يقولون من أنه إذا جاز أن يكلف المجاهد الرمي بشرط ألا  
يصيب مسلماً وإن لم يتميز له ذلك جاز ما قلناه وذلك أن المجاهد  
لم يكلف الرمي بالشرط الذي ذكرناه فإنه مجهول له غير معلوم وإنما  
أمر أن يرمى مع غلبة ظنه أنه يصيب الكافر دون المسلم وهذا شرط  
متميز له معلوم وهذا هو الجواب عن قولهم أن الإمام كلف التعزير بشرط  
السلامة وكذلك المودع فلا معنى لإعادة ويقتضي أنهم فيما تعلقوا  
به أبحاث هذه العقود والأيقاعات إنما علمنا في أحكامها أنها على الفور وليس  
الشرع ولو لا علمنا به ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن  
الطلاق الأمر وايضاً هذا قياس والقياس في مثل هذا الأصل لا يوسع  
وايضاً فإن أحكام العقود والأيقاعات ليست بأفعال وإنما هي أحكام  
والأمر يقتضي فعلاً وإنما يطلب وقتاً لما هو فعل وايضاً فإن الأمر دالة

وجوب الفعل وليس بسبب فيه ولا أيقاعات والعقود أسباب في هذه  
الأحكام ومع وجود السبب لا بد من حصول السبب وليس كذلك  
الدلالة وايضاً فإن العقود إنما اقتضت الفور لأن الثمن بآراء الثمن ملك  
أحد ما في الحال يقتضي ملك الآخر عينا كان أو ديناً ومثل ذلك ليس مجرد  
في مقتضى الأمر ويقال لهم فيما تعلقوا به خاساً ليس يجب إذا كانت  
الفعل واحداً أن يبطل التراخي والتجيز لأن من يذهب إلى ذلك يجعل  
الفعل واحداً وإن كان محيراً في أوقاته وصورة الفعل إذا كانت معلومة  
للمكلف صح أن يقال له أفعلى ما له هذه الصورة مرة واحدة ولهذا يقول  
أن المكلف أمر بصلاة الظهر مرة واحدة في الوقت الموسع ولا يلزم أن  
يكون قد كلف صلوات كثيرة في ذلك الوقت فاما قولهم أنهم اتفقوا على  
أن المفعول عقبة مراد صلاح فغلط لأن من يذهب إلى وجوب الوقت  
مع الإطلاق لا يوافق على ذلك ويقال لهم فيما تعلقوا به سادساً  
هذا الطعن إنما توجه إلى من حل الأمر المطلق على التراخي من غير دليل  
منفصل فاما من ذهب إلى الوقت ولم يثبت فوراً ولا تراخياً لا بدليل  
فالطعن لا يتوجه عليه ويقال لهم فيما تعلقوا به سابعاً الأخية  
أنما يكون فيما لا يقتضي فعلاً يتجأ يقع من الفاعل وقد بينا في مسألة  
وجوب الأمر في هذه الطريقة ما فيه كفاية ويقال لهم فيما تعلقوا



به ثامنا اما قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث  
ذكر المغفرة واراد ما يقضيها ويجعل من حيث كان سببا على كيفية وجوب  
الواجبات في فروع التراجيح لاننا انما نتقرب اليه تعالى بان نفعل ما اوجب  
علينا او ندبنا الى فعله بان نعمله على ذلك الوجه وفي الوقت الذي علمت  
به فلا دلالة فيه للخالف وكذلك قوله تعالى فاستبقوا الخيرات على التام  
الى هذه الآيات تسليم لما زيد ومن ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على  
ذلك وانما يرجع منه الى ليل منفصل والتخير ايضا المقتضى لقضاء الصلوة  
فمقتضى حكم الصلوة فكيف يعده الى الامر وقد بينا ان القياس في مثل  
ذلك لا يدخل فلان من جعل الامر المطلق على التراخي قاطعا فالذي يعتد  
ان يقول ان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد به وقتا معيننا لبيته  
فاذا اعتدنا البيان علمنا ان الاوقات متساوية في ارتفاعها وانما  
فان لفظ الامر في اقتضاء الاستقبال كلفظ الخبر المبنى عن الاستقبال  
فاذا كان قلنا فلان سيفعل لا ينبغي من اقرب الاوقات وكذلك الامر  
وايضا فان قول القائل اضرب زيدنا انما يقتضي امره له بان يصيغها ربا  
من غير تعيين فليس بعض الاوقات اولى من بعض وايضا فان الاستقبال  
يجري اي قول هذا الفعل مراد في المستقبل او واجب عليكم ومعلوم انه  
ليس في ذلك تعيين لوقت فيقال طوبى لتعلقوا به اولاهن

الطريقة تقتضي التوقف وترك القطع على فروع التراجيح لان مع عدم التوقيت  
والتعيين او التخيير ليس غير التوقف وتوهم لو اراد وقتا معيننا لبيته  
يعكس عليهم فيقال ولو اراد تخييرا في الاوقات كلها وانها متساوية  
لبيته فمن اين يجب اذالم يتبين التعيين القطع على التخيير ولا يجب  
اذالم يتبين التخيير ان يقطع على التعيين فان قيل كيف التعلل عند ذكر  
في امر الله تعالى اذ اورد مطلقا عاريا من التوقيت قلنا يجب اذ اخللنا  
توقيت ان يقطع على انه لم يرد الوقت الثاني من غير فصل لانه لو كان  
لبيته في هذه الحال وهي وقت الحاجة الى البيان لان البيان لا يتأخذ  
عن وقت الحاجة وان جاز تأخير عن وقت الخطاب ثم يتوقف ويجوز  
في الاوقات المستقبلية ان يكون مراد في كل وقت منها اما تعدينا او  
تخييرا وينظر البيان عند وقت الحاجة وكل امرنا الى حال لم يرد فيها  
بيان علمنا ان الفعل الموجب علينا لم يرد متنا في الحال الثانية من هذه  
الحاضرة للعلة التي تقدم ذكرها فان قيل قد اتفق الكل على اننا لو ادنا  
الى الفعل في الوقت الثاني لكان واقعا موقعه ومبرزا للذمة قلنا  
انما اتفق على ذلك اصحاب الغور والتراخي فانما من يذهب الى التوقف  
فلا يوافق عليه فلا ينبغي ان يدعى الاجماع في موضع خلاف ثم يقول لمن  
قطع مع الاطلاق على التراخي لا بد مع حكم الامر على التراخي من اثبات



بدل هو العزم واثبات بدل واجب من جهة دليل لا يجوز وصاحب الوقت <sup>ثبت</sup>  
 هذا البديل اذا علم بدليل نفصل ان المراد بالامر التحجير فاثبتته بدليل ليس  
 قال بالترخي مثله فان قالوا اذا ثبت وجوب الفعل ولم يتضمن لفظ الامر  
 تحجيراً وتوقيتاً فليس غير التحجير ومع التحجير لا بد من اثبات بدل ولا بد  
 الا العزم قلنا قد مضى عكس هذا الاعتبار عليك وقلنا اللفظ حال  
 من تحجير بين الاوقات واذا بطل التحجير فليس غير التعيين ومع التعيين  
 فلا بد من القطع على الوقت الثاني وبعد فاتي فرق بين ان يثبت بدل  
 ليس في اللفظ وبين ان يثبت القائلون بالقول وقتاً معيناً ليس في اللفظ  
 ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانياً هذا الوجه لا ثم لمن قال بالغزير  
 لا نفي ما اظن انهم سركون ان التحجير في اقتضاء الغزير كما لا يلزم  
 اصحاب الوقت لانهم يقولون في التحجير ولا امر قولاً واحداً من قول  
 وترك القطع لا بدليل نفصل ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثاً  
 ان المختلف في المثال الذي ذكرتموه قائم وهو من المسئلة ومن يدعي  
 يقول المفهوم من قول القائل اضرب زيداً ان يصير ضربه في المثالين  
 من غير تراخ ومن يقول بالوقت يسلم ان المراد كن صاراً باعترافه <sup>ثبت</sup>  
 على الحال التي يكون فيها بهذه الصفة لاحتمال اللفظ وتوقع الدليل  
 ويقال لهم فيما تعلقوا به رابعاً ان الكلام على هذا الوجه هو

على ما تقدمه فلا معنى لاعادته وتعمري انه لا توقيت في قول القائل هذا الفعل  
 واجب مستقبلاً او راد مع عدم التوقيت يجب التوقف ولا يقول التحجير  
 ولا امر فعلى ذلك الا ما هو توقيت بغير دليل **فصل**  
**حكم الامر اذا تعلق لفظه بوقت** اعلم ان القسم يقتضي في هذه المسئلة  
 ثلاثة اقسام احدها ان يكون الوقت مطابقاً للعبادة لا يفضل عليها ولا <sup>تفضل</sup>  
 عنه والقسم الثاني ان يفضل الوقت عن العبادة عن الوقت والقسم  
 الاخير لا يدخل في تكليف الله تعالى لانه يقع من حيث كان تكليفاً لما  
 لا يطاق فاذا وجدت الفقهاء يتردد كلامهم وجوب ما لا يصح او انه يجب  
 حمله على القضاء كما ذكرنا في الاحكام بحيث وان ايصح فعلها من جعل  
 لهذا الاحكام حكماً قال انه يتضمن اداء احدى التحتين وقضاء الاخرى  
 وكذلك اختلافهم فيمن الام نفسه صوم يوم يقدم فيه فلان في وجوب  
 صحة هذا التذرع قدومه وقدمه من النهار بعضه يجعله سبباً <sup>للقضاء</sup>  
 ومن لا يوجب ذلك يلعبه مثال الوقت الموافق بلان زيادة ولا نقضاً  
 ايجاب صور بعينه واما القسم الثالث فان العلماء اختلفوا على اقل  
 ثلاثة فذهب من على الوجوب باول الوقت دون آخره ومنهم من علقه  
 بآخره ومنهم من جعل الوجوب متعلقاً بجميع الوقت وان المأمور بتحجير  
 بين ان يفعل في اوله وبين ان يؤخره الى آخره او وسطه بعد ان يفعل



منها على ادائه وان الفعل يتحقق عليه في آخر الوقت فيجب فعله بغير بدل  
وهو الصحيح والذي يدل عليه ان الوجوب اذا تعلّق بجميع الوقت فلا بد  
مع تأخير عن الاول من بدل هو العزم فاما من يقول ان الوجوب موقوف  
على الحال الاول فضررب الوقت كله للفعل يمنع من ذلك ولا لا فرق  
بين قابل هذا القول وبين من خص الوجوب بآخره على انه لا يخلو هذا  
القابل من ان يذهب الى انه متى لم يفعل في اول الوقت استحق الذم  
او لا يستحق ذلك ويطلب الاول ضرب الوقت الموسع للفعل والعصر  
الثاني يؤيد الخلاف في عبارة فان قيل ما انكرتم ان يكون اول  
الوقت ضرب لا يجابه وما بعده ضرب لقضائه قلنا الوقت المضروب  
الاول والاخير منه سواء فكيف يختلف الحكم وما الفرق بين هذا القائل  
وبين من يقول ان الوقت الاخير ضرب للايجاب والاول ضرب  
بحوار نقد به وان لم يكن واجبا على انه لا خلاف في ان يصلي الظهر  
في وسط الوقت او آخره لا يستحق قاصيا فاما من جعل الجواب متعلقا  
بآخره فقد ترك الظاهر ولا فرق في فساد قوله بينه وبين من علقه بآخره  
ومدار الخلاف في هذه المسألة على جواز تأخير الصلوة الى آخر الوقت  
وقد بينا انقسام الخلاف فيه الى ثلاثة اقسام ومن على الوجوب بآخره  
دون اوله ربما يقول انه اذا فعل في الاول كان نقلا عنه مع ذلك يجزي

من الفرض كتقديم الزكاة على الحول وربما يقول انه موقوف مرعى فان اتي  
آخر الوقت وهو من اهل الخطاب بهذه الصلوة كان ما وقع في اول الوقت  
قضاء وان تغيرت حاله وخرج عن حكم الخطاب اما يجوز ان يجزى ان  
امره كان ما فعله نقلا وقالوا بمثل ذلك في الزكاة المججلة والذي يدل  
على بطلان ما ذهب نحالفنا اليه اشياء منها انه لا خلاف في ان النية  
في الواجب من الصلوة يتخالف النية في الفعل منها واجمعوا على ان شرط النية  
في جميع ما يورث من صلاة الظهر لا يختلف فبان بذلك ان الصلوة في الوقت  
كله واجبة واقعة على وجه واحد ومنها ان قولنا صلاة ظهر تقضي  
كونها واجبة مكتوبة لا يبيح عن الوجوب وزيادة عليه فمن قال ان  
في الظهر نقلا ترك الاجماع وهذا الوجه ايضا بطل كونها موقوفة لان كونها  
ظهر اقد بينا انه يقتضي الوجوب في الحال يمنع من كونها مراعاة ومنها  
ان النية المطابقة للصلوة اولى بان يوتر بينها من المخالفة ولا شبهة في انه  
لو توى بالظهر في اول الوقت الفعل لم يحجز له ذلك فعلمنا انها واجبة  
ومنها انهم قد اجمعوا على ان الاذان والاقامة من شرط الصلوة الواجبة  
فاذا استعمل في صلاة الظهر المنع لثني اول الوقت دل على وجوبها في تلك  
الحال وانها ليست بفعل ولا بموقوفة ومنها ان اول الوقت لو لم يكن  
وقفا للوجوب لم يلزم ارتفاع الاجزاء محل ما يفعل قبل الزوال ومنها



انهم اختلفوا في هل الافضل تقديم الصلوة في اول الوقت او في آخره هذا  
 يدل على انها تكون في الجميع واجبة لانه لا يجوز ان يختلفوا في هل التعلل  
 افضل او الغرض لان معلوم ان الغرض والتعلل اذا انفقا في الشقة فالتعلل  
 افضل ومنها ان يكون الصلوة واجبة وجه يقع عليه الصلوة فكيف  
 يؤثر في هذا الوجه ما ياتي بعد ومن شأن المؤثر في وجوه الاتصال ان  
 يكون متارها ولا يتأخر عنها فان قيل ليس الا داخل في الصلوة  
 وجوب ما دخل فيه موقوف على تمامه قلنا سعاد الله ان يقول ذلك  
 كل فعل ياتيه في الوقت فهو واجب ولا يقف على امر مستقر وانما  
 صحته على الاتصال والمراد بذلك انه اذا انفصل فلا قضاء عليه واذا  
 لم يتصل فالتقصا واجب فاما الوجوب واستحقاق الثواب فلا يتغير  
 بالوصل والقطع يبين ذلك انه ربما وجب القطع وربما وجب الوصل  
 فلو تغير بالقطع وجوبه لم يصح دخوله في الوجوب وقد تعلق من ذهب  
 الى ان الوجوب يتعلق بآخر الوقت باشيا او قلنا انه لو تعلق الوجوب  
 باول الوقت لاثرتاخير عنه من غير بدل وثانيها ان كل ما لا يات  
 بتأخير للصلوة عنه لا يكون الصلوة واجبة فيه قياسا على قبل الزوال  
 وثالثها ان كل ما لا يكلف ان يتركه بغير عذر فليس بواجب كالسواقل  
 ورابعها ان الشمس اذا زالت وهو مقيم ثم مضى من الوقت ما تمكن

فيه من ان يصلي الظهر ثم سافر وجب عليه قصر الصلوة فلو وجب عليه قبل  
 الوقت لما جاز ان يقصر كما لو سافر بعد خروج الوقت وبخاصتها  
 ان ما بعد الزوال من الاوقات مدة يتكرر فيها امثال المأمور به  
 ان يكون وقت الجواز غير وقت الوجوب كمدة الحول لما جاز ان يتكرر فيها  
 امثال المأمور به انفصل وقت الجواز من وقت الوجوب فيقال لغير  
 الكره ان الآية التي ذكرتموها يقتضي اذا صحت الظن ولا تجب على  
 ونحن في مسألة طريقتها العلم فلا يجوز ان يعتمد فيها على طريق الظن والذي  
 ذكره اولا غير لازم لان عندنا لا يجوز ان تؤخر الصلوة عن اول الوقت الا  
 ببدل من العزم فلم يشبه النافلة وقد قد ساند ذلك وبيننا انما لم نثبت هذا  
 البديل الا بدليل ذكرناه فان قيل يكفي عزم في الجملة على اداء الواجب  
 مستقبلا ام يجب عزم على اداء هذه الصلوة بعينها قلنا لا بد من  
 عزم معين كمن اخرج ردو دعيه فانه لا يكفي عزم مجمل على اداء الواجب  
 بل لا بد من عزم على ردها بعينها مع الامكان فان قيل كيف يكون العزم  
 بذلك من فعل الصلوة ومن حق البديل ان لا يثبت حكمه مع القدرة على  
 البديل كالتيتم مع طهارة الماء قلنا هذا الحكم الذي ذكرتموه ليس ثابتا  
 في كل بدل لان كل واحدة من كفارات اليمين بدل من الاخرى ويجوز له  
 ان ينتقل الى كل واحدة مع القدرة على الاخرى وبعد فهذا خلاف في





عبارة ويجوز ان يقول ليس له ان يترك فعل الصلوة في اول الوقت الا بفعل  
ما يقوم مقامها ولا يذكر البدل فان قيل من شأن ما قام مقام الشيء  
ان يسقط فعله وجوب ذلك الشيء كالكفارات وعندكم ان العزم لا يسقط  
وجوب الصلوة وان اسقط فعل الصلوة وجوب العزم قلت غير متفق اطلاقا  
احكام ما يقوم مقام غيره فيكون منه ما يسقط ما قام مقامه ومنه ما لا يكون  
كذلك والواجب الرجوع فيه الى الأدلة الأخرى ان المسح على الخفين عند  
اجازته يقوم مقام غسل الرجلين ولم يسقط مع ذلك فعل المسح وجوب الفصل  
كما اسقط غسل المسح على الخفين الا ترى ان مسح على خفيه ثم ظهر ثوبا  
يجب عليه غسله فلم يقابل في قيام كل واحد مقام الآخر وكذلك  
القول في الوضوء بالماء والتميم فغير متكرر ان يكون العزم لا يسقط وجوب  
الصلوة وان قام مقامها في سقوط التيمم ولا ثم فان قيل من شأن ما  
قام مقام غيره الا ينتقل اليه الا بعد ذلك المسح على الخفين قلت غير مسلم  
ذلك لانا ينتقل من كفارة الى اخرى بلا عذر ومن رد الوديعه باليمين  
الى اليسار ولا عذر ومن الصلوة في مكان طاهر الى غيره من الامكنة الطاهرة  
بلا عذر ويقال لم يمتنع نقله من مكان الى مكان فلو كان طاهرا لم يمتنع  
الا ثم عن تأخيرها ان ينفي وجوبه لان هذا هو وجه الواجب المصنوع  
والموسع بخلافه والفرق بين ما قبل الزوال وبعده ان الصلوة قبل الزوال

اي اثم بتأخيرها من غير بدل يفعلها وبعد الزوال اذا أخرها وجب ان يفعل بدلا  
منها حتى يترك الامر من اثم على ان هذا ينتقض بالكفارات لانه لا خلاص  
في ان الذي يفعلها ويختاره من الثلث واجب وهو لا يثم بتأخير ذلك  
والعدول عنه وينتقض ايضا على اصوله لان عديم اذا بقي من الوقت فله  
يفعل فيه تلك الصلوة اثم بتأخير الصلوة عنده وان لم يكن واجبة في تلك  
الحال لان عديم الوجوب يتعين اذا بقي من الوقت قدر يحرمه ويقال  
لم يمتنع نقله من مكان الى مكان في هذا الوجه هو الكلام على ما تقدمه  
لان التوافل له تركها من غير عذر ولا بدل والصلوة لا يجوز تأخيرها  
من غير عذر ولا ابدال وينتقض ايضا بما يختاره من الكفارات الثلاث  
انه يجوز تركه من غير عذر وهو واجب بغير خلاف ودفع الوديعه باليد  
اليمنى واجب ويجوز تركه بلا عذر بان يدفعها باليسرى ويقال  
لم يمتنع نقله من مكان الى مكان اعتبار تعيين الفرض بآخر الوقت دون  
اوله انما كان كذلك لان الوجوب في آخر الوقت دون اوله وان  
اشترك في تعلق الوجوب بهما لانه يفتق ويتعين في الوقت الأخير  
وهو موضع في الاول ولهذا اعتبر في الحايض والمسافر آخر الوقت دون  
اوله وبعد فان كيفية اداء الصلوة معتبرة بحال المكلف في وقت الاداء  
يوضح ذلك ان فرض العبد بعد زوال الشمس ان يصلي الظهر اربع ركعات



وليس عليه جمعة فان اعتق وفي اول الوقت بقية لزمته الجمعة وعلى هذا  
لا يمنع ان يلزم الحاضر الصلوة تامة اذا ادرك اول وقتها ثم سافر  
قبل خروج الوقت اذا ما مقصورة لان حاله في وقت الاداء تغيرت  
من اقامة الى سفر كما تغيرت حال العبد من رقي الى حرية فتغيرت  
صفة العبادة التي يلزمه وكذلك لو كان في اول الوقت صحيحا لزمته  
الصلوة قائما مستوفيا للركوع والسجود فاذا سافر من قبل آخر الوقت ولم يكن  
من الصلوة قائما حتى قاعدا او موميا يجب ما يمكنه من تغير صفة العبادة  
بتغير حاله في وقت ادائها ولا يلزم على هذا ان يقصر الصلوة متى سافر  
بعد خروج الوقت لانه بعد خروجه يكون قاضيا لامر ديا والقاضي  
يجب عليه ان يقضي ما فاته على صفة التي وجبت عليه مع التمكن في حال  
الاعذار ليس كذلك من سافر في بقية من الوقت لانه مود للصلوة  
في وقتها فوجب عليه القصر لاختلاف صفة من اقامة الى سفر  
ويقال لهم فيها تعلقوا به خامسا الفصل بين الصلوة والزكاة  
ان مدة الحول المتقدم لم تضرب في الشريعة لوجوب اداء الزكاة والى  
من بعد الزوال مضروب لوجوب اداء الظهور وقد دللت على ذلك في حيد  
فان المودى من الزكاة قبل الحول لما كان جائزا لغير واجب تميز من المودى  
بعد انقضاء الحول بالصفة والنية والاسم وقد بينا ان الصلوة الموداة

في اول الوقت لا يميز من الموداة في آخره بشئ من الاحكام وبعد فانا  
لا نقول ان الصلوة من اول الوقت الى آخره داخل جوازها لوجوبها  
بل يقول انها واجبة من اول الوقت الى آخره من غير ان تكون جائزة  
لان ذلك يوم انها نفل اللهم الا ان يراد انه جائز تركها والعدول  
عنها واذا اريد ذلك لم يجوز ان يقال بينها نفسها انها جائزة بل يقول  
العدول عنها الى بدلها جائز فقد انفصل بهذا التفسير وقت الجواز  
من وقت الوجوب فان قيل قد تعلق كلامكم بان وقت الصلوة  
يتضيق بآخره فيتبين كيفية التضييق قلت الواجب ان يكون وقت  
المضيق هو ما يغلب على فلت المكلف ان ايقاع الصلوة فيه يصادف  
الوقت ولا يخرج الصلوة ولا بعضها عنه والفقهاء يجدون المضيق  
بانه قدر التحريم وربما قال بعضهم حد المضيق ما وقع فيه اقل جزء من  
الصلوة بعد ان يكون متمما وهذا الذي ذكره انما هو حد في ادراك  
الصلوة وسبب للقضاء ولا يجوز ان يكون حدا للاداء لانه من المحال  
ان يوقت الصلوة بوقت لا يمكن ايقاعها فيه وليس لاحد ان يعيينا  
بتشيع هذه المسألة والخروج منها الى الكلام في الفرع لان قصدنا  
انما كان الى ايضاح الاصل بهذا التفرع فرب فرغ اعان شريها على  
الاصول فصل في ان الامر لا بدخل تحت امره اعلم



الرتبة اذا اعتبرت بين الامر والمأمور على ما يتناهي بين ان الامر الانسان نفسه  
مفردة ولا يجتمع مع غيره والخبر لما يعتبر فيه الرتبة جاز ان يجبر نفسه  
وفي العقليات شاهد بذلك وهو ان احدنا لا يجوز ان يكون محسنا  
الى نفسه ولا مستغفلا عليها وان جاز ذلك مع غيره فان قيل ليس معنى  
الامر اكثر من ان يقول الفعل ويريد المأمور به وهذا يتناقض للانسان مع  
قلت ذلك وان تاتي فان اهل اللغة لا يستوفيه امر الاعتبار الرتبة  
كما لا يستوفون قول الصغير القدر للعظيم القدر فان اراد الفعل  
منه امر الاجل الرتبة ومعنى الامر حاصل في الموضعين والتصحیح ان  
الرسول عليه السلام اذا ادى اليها خطأ باعن الله تعالى او سبعا من  
عليه السلام واخلافه فانه يجب دخوله فيه وان كان هو المودى لانه  
وان سمع من لفظه عليه السلام فانه يحكيه عن ربه تعالى فاذا حكى عنه  
يا ايها الناس اعبدوا ربكم كان دخلا فيه لانه لا فرق وعموم لفظه بين  
ساعده منه وبين ساعده من غيره وليس اذا حكى الرسول عليه السلام امر من  
ربه تعالى يكون الرسول هو الامر بل الامر به هو الله تعالى وانما يحكي الرسول  
عليه السلام كلامه وبوديه على هسته ومن فرق بين ان يودى الرسول  
كلامه ابتداء وبين ان يتبع ذلك الكلام ثم يورس الرسول عليه السلام باداء  
فعله في الاول غير داخل فيه وفي الثاني داخل فيهم لما لا اصل له وفي الثاني

في الفعل المأمور به الذي يكون

يجب دخوله في عموم الخطاب والوجه الذي له يدخل فيه اذا تقدم ثم اذاه  
قام في ادائه له على سبيل الابتداء وليس يجب اعتبار الرتبة فيما يوديه  
ويحكيه لانه في الحقيقة غير امر بافيه من امر ولا يحيد بافيه من جزركا  
والخبر غير فلا يلزم ان يكون امر نفسه وكيف يخفى على احد ان احدنا  
لو قال لاحد غلامه قل اعلم اني عتي اتي قد امرت جميع عبيدي بهذا ان  
ذلك العبد المودى داخل في الخطاب كما هو داخل فيه لو سمع من غيره  
**فصل في ذكر الشروط التي معها يحسن الامر بالفعل**  
اعلم ان الامر متعلقا بفعل المكلف والمكلف والانفعال التي يتناولها  
الامر فيجب بيان الشروط الراجعة الى كل شيء ما ذكرناه وربما دخلت  
هذه الشروط للتعلم بين هذه الوجوه والذي يجب ان يكون الله تعالى  
عليه حتى يحسن منه الامر بالفعل شروط اربعة اولها ان يمكن العبد  
من الفعل المأمور به ويدخل في التمكين القدر والالات والعلوم وما  
اشبه ذلك وثانيها اكون الفعل ما يستحق به الثواب بان يكون  
واجبا او ندبا والثالث ان يكون الثواب على ذلك الفعل مستحقا ويعلم تعالى  
انه سيفعله به لا محالة بشرط قومها هنا فقالوا اذا لم يحيطد وانما  
يشترط ذلك من يرى الاجابات واذا كان الاجابات باطلا فلا معنى لاشترط  
ورابعها ان يكون قصد تعالى بذلك الا يصل الى الثواب حتى



يكون تعريضا وهذه الجملة صحيحة لاشبهه فيها لان الغرض في التكليف  
التعريض للمنافع التي هي الثواب ولن يتم ذلك الا بشكامل الشروط التي  
ذكرناها فاما الامر بتأخيره في هذه الشروط حال التقديم تعالى  
لانه قد يامر بما يتعلق بالذات والظن في ذلك لا يقوم مقام العلم  
فاما تكليف المأمور بالظن يقوم فيه مقام العلم فاما ان كان امره بالتحصنه  
فيكفي فيه ان يكون حسنا وان كان ساهيا لان الغرض يتم بذلك واما بشرط  
الحسن لان الامر بالقبح لا يكون الا قبحا فاما امره عليه السلام بشرط  
فيه كالشروط في امره تعالى لا العلم بما يصل الثواب لان ذلك لا يتعلق  
به وقد يجوز ان يقوم الظن فيه مقام العلم فيما يرجع الى تكليف المكلف فاما  
ما يرجع الى صفة الفعل من حسن وعينه ذلك فلا بد من ان يكون معلوما  
فيعلم استحقاق الثواب به والله تعالى سؤفه عليه وفي الفتاوى والمنظور  
من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط  
ان يقدره ويرى ان الله يكون مأمورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط  
انما يحسن فمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب  
واحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط والذي يبين ذلك ان الرسول  
عليه السلام لو علمنا ان زيد لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فنج  
منا ان امره بذلك لا محالة واما حسن دخول الشرط فيما يصح فيه العلم

ولنا انه طريق نحو حسن الفعل لانه ما يصح ان فعله ويكون المأمور بتكليف  
احدا في امره يحصل في حكم الظان يتمكن من يامر بالفعل استقباله يكون  
الظن في ذلك قايما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام العلم  
اذا اعتذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى  
عالمًا يتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا  
يتمكن فالرسول عليه السلام حاله كحالنا اذا اعلن الله تعالى حال من يامر  
فصد ذلك يامر فلا شرط ويلزم من سلك هذه الطريقة ان يامر الله  
تعالى البت بشرط ان يصير حيا او يامر بالا يكون صلاحا بشرط ان  
يصير صلاحا وهذا يوجب عليهم الا يقطعوا بين امره الله تعالى  
بالفعل ان ذلك من صلاحه كما لا يقطعون بانه يتمكن لاحاله منه  
فاما تعلقهم بالقطع على ان امر الله تعالى يتناول جميع المكلفين  
اختلاف احوالهم فيتمكن فباطل لاننا لا نسلم ذلك بل نذهب الى  
انه لا يتناول الا من يعلم ان يتمكن يحصل له ويتكامل فيه ولهذا نذهب  
الى انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخرجه فيعلم  
انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور ان يسقط عنه  
وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارات  
يغلب معها الظن ببقائه فيجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير منه



ولا يجوز من ذلك إلا بالشروع في الفعل والابتداء به وكذلك مثالي العقل  
وهو أن المشاهد للشيء من بعد مع تحيزه أن يحترم التسع قبل أن يصل  
إليه بل من التحيز منه لما ذكرناه ولا يجب إذا الزمة التحيز أن يكون  
عالمًا ببقاء التسع وتمكنه من الأضرار به فالتساوي من شرط حسن الأمر  
أن يعلم الأمر أن المأمور سيفعله بخلافه خارج عن أهوال المختلفين في الأمر  
الفتنة لأنهم لا يختلفون في أن الله تعالى قد يامر من يعلم أنه يطيع كما  
يامر من يعلم أنه يعصى ولو كان ما ذكر شرطًا في حسن الأمر لما حسن منافي  
الشاهد الأمر لا تعلم العواقب وليس لهم أن يقولوا أنه حسن من حيث  
أننا نظن أنه يفعل لأننا قد نأمر مع النطق أنه لا يفعل بخلاف ما يدعى إلى  
من يظن أنه لا يقبل وإلى الذين من يظن أنه لا يطيع وأما من أجاز  
أن يأمر الله تعالى بالشئ بشرط أن لا يهين منه فقد له باطل ويستجيب  
عليه الكلام في الناسخ والمصوح من هذا الكتاب بمشية الله وعونه  
ولما الصفات التي يجب كون الفعل المأمور به عليها فيقسم إلى أقسام  
أولها أن يدخل في الصفة ويخرج عن الاستحالة وثانيها أن يصح من  
كله لأن صفة من غيره كاستحالة في الغرض المقصود وثالثها  
صحة منه على جهة الاختيار ورابعها أن يكون للفعل في نفسه  
صفة الحسن وخاسسها أن يحصل للصفة زيادة يدخل بها في أن

يكون فعلًا أو فرضًا وهذه شروط لا بد منها في حسن الأمر بالفعل فإذا  
كان الكلام في الواجب فلا بد من كل ما تقدم ومن شرط زائدة وهو حصول  
وجه يقتضي وجوبه والقسم الأول يثبت بأن يعلم أن الفعل مما لا يستجمل  
وقوعه بأن يكون وقته مستقبلا ولا يكون ماضيا لاحاضرا لأن ما لم يكن  
كذلك يقع إرادته والأمر به والقسم الثاني وهو صحته منه يدخل  
فيه ألا يكون الفعل مما يستجمل فذرة العبد عليه كالجواهر والائتاء وله  
قد راسن الأعراض ويدخل فيه أن يكون غير ممنوع منه وإن يمكنه تمييزه  
وأنما أوجبت ذلك لأن مع فقدته يتعدى الفعل ويقع الأمر بما يتعدى  
والقسم الثالث يدخل فيه زوال الإجماع وأن يكون الدواعي مترددة  
لأن بالإجماع يلحق الملبأ بالممنوع ومع فقد تردد الدواعي لا يستحق الثواب  
الذي هو الغرض بالتكليف والقسم الرابع أن يكون الفعل غير قبيح  
ولا عار من القبح والحسن وأما وجب ذلك لأن الأمر بالفتنة فيجب  
تلك إرادته والأمر بالأغرض كذلك والقسم الخامس يدخل  
فيه ألا يكون باسحا وأن يقع على وجه زائد على الحسن يدخل فيه استا  
في كونه نذبا أو فرضا وأما قلنا ذلك لأن المباح كما لا يستحق بفعله  
في الشاهد المدح كذلك لا يستحق به الثواب وتكليف ما هذه حاله  
عبث وأما شرطنا في الإيجاب أن يكون له وجه وجوب لأن ملازمة



يتقضى وجوبه فاجابه فيجوز مجرى تجبج الحسن وتجبين التبع  
وهذا لوانه تعالى اوجب كثر نعمه لم يصر ذلك واجبا واما الصفات  
التي يجب كون الماسور عليها فالحتم ان يكون متمكنا من ايقاع الفعل  
على الوجه الذي امر به وتتفرع هذه الجملة الى ان تكون القدرة والعلوم  
والآلات والاسباب والادلة كلها حاصلة لان وجودها يكون  
التمكن ومع فقد ما يحصل التقدير واعلم ان هذه الشروط ينقسم  
الى اقسام ثلاثة اولها ان يكون مالا يصح الا من الله تعالى فلا بد من  
ان يزوج جل اسمه هذه المكلف فيه وذلك نحو القدرة والحاسة وكثير  
من الآلات ونحو كمال العقل وثانيها مالا يصح على الوجه المحتاج  
الا من العبد كخو الارادة والكراهة لانهما لا يوقران في فعله فيكون  
امرا وخيرا وعبادة لله تعالى الا بان يكونا من جهة العبد وثالثها  
ان يكون تاما يصح من الله تعالى ومن جهة العبد كخو كثير من الآلات  
وكثير من العلوم وفي هذا الوجه يجوز ان يفعل الله تعالى للعبد ويجوز  
ان يلزمه فعله ويكفيه منه واما الصفات التي يجب ان يكون  
الامر عليها فان يكون متقدما للوقت الفعل الماسور به ولا تخلف في ذلك  
حدا معينا بل يتعلق ذلك بصفة معقولة وهو ان يتم بذلك التقدم  
الغرض في الامر من دلالة على وجوب الفعل وترغيب فيه وبغض عليه

فهذا القدر هو الذي لا بد منه وما زاد على ذلك من التقدم فلا بد فيه من مصلحة  
زايدة والمجبرة تخالف في ذلك ونقول ان الامر اذا كان الزاميا فلا يكون الا  
في حال الفعل وما يتقدم ليس باسرا واما هو اعلام وفي اهل العدل من يذهب  
الى انه لا يجوز تقديمه الا بوقت واحد وفيهم من يجوز تقديمه باوقات بشرط  
ان يكون المكلف من حين حصول الامر الى وقت التكليف متمكنا من ايقاع الفعل  
وفيهم من يجوز تقديمه باوقات وان لم يكن المكلف كذلك اذا كان في  
تقدمه مصلحة لبعض المكلفين وهو الصحيح وفيهم من يجوز تقديمه  
من غير اعتبار مصلحة ومن يعتبر المصلحة منهم من يقول يجوز ان يكون  
المصلحة محل البعض الى من كلف الفعل ومنهم من لا يجوز ان يكون  
الصالح هذا القدر بل يجب ان يستفيد به مع التحمل ولما الذي يدل  
على انه لا بد من تقدمه انه يفيد ايجاب الفعل على المكلف وترغيبه وبغضه  
عليه وكل هذا لا يتم الا بالتقدم وخلاف المجبرة سبقي على قهورات  
القدرة مع الفعل فاجزى الامر مجزا وذلك باطل بما ذكرته مواضعه  
ولانه سبيل الانشاء والاختيار ويتقضى تكليف مالا يطاق وان القائل  
عن الصلوة معذرة وبرك القيام اليها لانه لا يقدر عليه وقوله  
ان المتقدم اعلام فان ارادوا به انه اعلام بلزم الفعل في وقته فهو  
خلاف في عبارة وان ارادوا غير ذلك فهو غير معقول ونحن نعلم ايضا



ان الامر في الشاهد لا يكون الاستقدمات واجتمعت الامة على ان اوامر  
القرآن متناهية للخلق الى يوم القيامة وان كانت مستقدمة طهر رايها  
تقدم الامر على الفعل او قائل كثيرة فاذا كان المصلحة حسن لا محالة فاما  
من يشترط فيجوز تقدمه ان يكون المكلف متكنا في الاحوال كلها فنقول  
باطل لان المكلف انما يحتاج الى التمكن ليفعل لا لكونه مأمورا لانه لو  
في حال الامر متكنا وفي حال الفعل عاجزا فخرج امره فلا مانع من حسن امره  
بفعل يعلم الله تعالى انه سيتمكن منه في حال الحاجة وان كان في حال الامر  
عاجزا وادام القرآن متناهية للخلق كلام الى آخر التكليف وان كان الشرح  
في حال وجود هذه الامور غير متكنا بل غير موجودين والصحيح ان تقدمه  
لا يجوز ان يحسن التحمل فقط لان من حق الكلام ان يفعله للافاضة فلا بد  
من المصلحة الحاصلة فيه ان تكون راجعة الى الافادة ولا يجب على هذا ان يكون  
اللائكة عليهم السلام مكلفين هذه الشرعيات لاجل التحمل للكلام ان يفهمه  
وان يكون مصلحة له في تحمله ولم يوجب ان يكون الشرايع المذكورة في ذلك  
الكلام تلزم ذلك المحمل فلا يترك على هذا يجب ان يفهم المراد بالقرآن اذا  
تحمله وادته وان يكون لثاني ذلك مصلحة دينية وان لم يكن بها الشرايع  
**باب** في احكام النهي **فصل**  
اعلم ان النهي لا صورة له في اللغة تخصص على نحو ما قلناه في الامر لان قولنا

القول لا تفعل قد يستعمل ولا يكون هيبا على سبيل التعريض والتعنيف الا ترى  
ان احدنا قد يقول لغلامه لا تطعن ولا تفعل شيئا ما يريد وهو غير مأمورا  
الكراهة التي بها يكون النهي فيها وانما يريد التعنيف كما قال تعالى اعملوا  
ما شئتم ولم ير امره والكلام في انه لا صيغة له تخصصه كالكلام في الامر  
لاعادته والرتبة معتبرة في النهي كما انها معتبرة في الامر والدلالة على الامر  
واحدة فقولنا نهى يحسن القول بخلاف الامر لا فائدة بيننا اشترك هذه  
اللفظة بين الفعل والقول والنهي انما كان خيالا لان التام في كونه للفعل  
الذي تناوله النهي والكلام في ذلك كالكلام في ان الامر انما كان امرا  
لا رادة الامر المأمور به وقد تقدم مستقصى والقول في ان النهي لا يدرك  
على احكام الفعل كالقول في الامر وانما يحكم فيما نهى الله عنه بالفتح بك الة  
منفصلة وهي انه تعالى مع حكمته لا يجوز ان يهين عن الحسن ولا يهين  
الا عن القبح كما قلناه في امره تعالى انه يدل الامر حيث الظاهر بل بحكمته  
تعالى على ان لما امر به صفة زائدة على حسنه وان له مدخلا في استحقاق  
المدح والثواب وانما يقول ان نهيه تعالى على الوجوب وان لم يكن امره  
كذلك لاجل انه يقتضي فح الفعل والفتح يجب ان لا يفعل والقول في  
احتمال النهي المطلق للتكثير والمراد الواحدة مطلقا وشرطا كالقول في  
الامر وقد صنف واحتماله مع الاحاطة لكل وقت مستقبل اما سفره او مجيئه



كالقول في الامر والقول بالغير ممكن فيه كما يتناه في الامر غير ان التخيير  
في الاوقات المستقلة غير ممكن فيه كما يمكن في الامر لان الامر انما يتنازل  
على سبيل التخيير كل فعل مستقبل على البديل للتساوي في الصفة الزائدة  
على الحسن والشرى فيقتضي العجز فلو تساوت الافعال كما في القبح والحب  
العدل عن الجمع لا على جهة التخيير وتتحقق دخول التخيير في الشرى  
في الفصل الذي يلي هذا بعون الله تعالى وليس الشرى عن الشيء امر بصفة  
لفظا ولا معنى كما سفي ذلك في الامر **فصل في معنى دخول التخيير في الشرى**  
اعلم ان هذا الباب يقتضي بيان ما يصح الشرى عنه من الافعال المختلفة  
على جميع اربدل وهو من لطيف الكلام والنفق به تام وقد كملت الادلة التي  
ليس هذا موضع ذكرنا على ان المكلف يمكن ان يتخلل بين كل افعاله اذ كان  
او متلقيا وكانت الاكوان مقطوعة على بقايتها فلا يمنع والحال هذه في  
افعال جوارحه ان يكون كلها نتيجة واذ اجاز ما ذكرناه جازتنا ول الشرى  
لذلك اجمع فاما اذا كانت الاحال لا لا يصح خلوه فيها من الافعال فلا يجزى  
قبح اجمع لان ذلك يقتضي ان لا يتفك من القبح وان يكون معدوما  
فيه فاما نتج ضد من واما ثالث يمكنه ان يتفك منها اليه فاما الاشبه  
في جوارحه وقد يصح ان يتبع منه كل افعاله على وجهه ويجس على وجه آخر  
له هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغضب ان له

الخروج عنه بنية التخلص وليس له التصرف بنية الفساد وكذلك من قد  
على صدر حتى اذا كان انفصاله منه يوم ذلك الحى كقعوده وكذلك الجمع  
زائلا له الحركة بنية التخلص وليس له الحركة على وجه آخر فاما بعض  
تصرفه فقد يصح ان يتبع على كل حال فاما حسن جميع ذلك وبعضه  
على البديل والجمع وعلى وجه دون وجه فلا شبهة فيه والشرى عن ضد  
على اجمع يتبع من حيث يستحيل بحد هما فلا يقع ذلك من حكم  
واعلم انه غير ممنوع في فعل ان يتبع لكون ما يبدسه معدوما كما لا يمنع  
ان يكون صلاحا اذ كان غيره معدوما فيمنع على هذه الجملة ان شرى  
الحكم عن فعلين مختلفين على التخيير والبديل بان يكون في المعلوم ان  
كل واحد منهما يتبع بشرط عدم الآخر فلا يمكن القول بتبعها جميعا  
على الإطلاق لان الاشتراط الذي ذكرناه يقتضي انهما متى وجد لم يتبع  
واحد منهما متى وجد احدهما نتج لا محالة فالشرى عن المختلفين اذا صح  
ما ذكرناه على سبيل التخيير صحيح جائز وليس يجري المختلفان في هذا  
الحكم يجري الضدين لان كل واحد من الضدين متى وجد وجب عدم  
الآخر وما يجب لا محالة بعد كونه شرطاً في تبعه وهذا في المختلفين اشبه  
بالضواب وكذا التماثلان **فصل في الشرى على مقتضى فساد الشرى عنه**  
اعلم ان الشرى عنه على ضربين احدهما لا يصح فيه معنى الفساد والصححة



والأجزاء والضرب الآخر يصح ذلك فيه فثالث الأول الجعل والظلم وما جرى  
مجرهما لا يتعلق به أحكام شرعية ومثال الثاني الطلاق والكساح والبيع  
والصلوة لتعلق الأحكام بكل ما ذكرناه وإذا أطلق القول بأن النهي هل  
يتقضي الفساد والصحة فالمراد به التمس الذي يصح فيه ذلك وقد اختلف  
العلماء في ذلك فمنهم من جعل النهي في الأعلى الفساد كذا لا يثبت على التحريم من جهة  
اللغة ومنهم من جعله في الأعلى الفساد من جهة أدلة الشرع ومنهم من لم  
يجعله في الأعلى الفساد وقال لا يمنع مع النهي كون النهي مجزئاً كما يمنع  
كونه غير مجزئ وتوقف على الدليل والذي ذهب إليه أن النهي من جهة  
اللغة وعرفها لا يقتضي فساداً ولا صحة وإنما يعالج في متعلقه الفساد  
بدليل منفصل فإما من ذهب إلى أنه أدلة الشرع دللت على تعلق الفساد  
بالمعنى عنه فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدم من هذا الكتاب  
من أن الصحابة ومن بعدهم قضوا بمسألة المنزيات من غير توقف على دليل  
فذلك صحيح وقد أوضحناه وإن أشار بدليل الشرع إلى غير ذلك فنحن نكلم عليه والله  
يدل على صحة مذهبنا أن النهي لا يتعلق للفظه ولا لمعناه بشئ من الأحكام التي  
يشير بقولنا في الفعل أنه مجزئ إلى ثبوتها في قولنا أنه فاسد إلى انتفاءها  
وما لا يتعلق له بالنهي في لفظه ولا معنى كيف يصح أن يستفاد منه بوضع  
الجملة أن الفقيه إذا قال في العقد أنه صحيح فلم يقيد بذلك حسن العقد

بلا فحجه وإنما عرضه اثبات أحكام مخصوصه له وكذلك إذا قال هو فاسد  
وموقوف والأبقاعات من طلاق وعجزه إذا قلنا أنه صحيح فمعناه أن الفرية  
يقع به والأحكام تتعلق عليه وإذا قلنا أنه فاسد فالمعنى أنه لا يوثق بفرقة  
ولا تحريم وإذا اعتبرنا ما يراعى قول الله صحيح وفاسد وجدته مفيداً  
لثبوت أحكام شرعية أو انتفاءها وإذا كان النهي بظاهره ولا معناه  
لا يقتضي إلا هذا القدر الذي ذكرناه فلا يدل في المنهوق عنه على فساد ولا  
وهذه الجملة إذا اعتبرنا تحلى الكلام في هذا الباب وتعرى من كل جهة  
ومتمايدل أيضاً على ما ذكرناه أن النهي لو اقتضى فساد الفعل المنهوق عنه  
لشئ يرجع إليه لما صح في النهي إذا تناول ما ليس بفاسد في الشرع  
بل كان صحيحاً مجزئاً أن يكون بنياناً على الحقيقة والاجماع بخلافه لأنهم  
وإن اختلفوا في كثير من الأمثلة التي يذكر في هذا الباب فلم يختلفوا  
في أن المكلف وقد ضاق عليه وقت الصلوة في آخر وقتها أنه نهى  
عن البيع والشراء ومع ذلك فبيعه صحيح ونكاحه كذلك ولم يختلفوا  
في أنه نهى عن إزالة الجاسة بالماء المصسوب لأنه تصرف في ملكه  
ومع ذلك فإن حكم الجاسة بزل كما يزول بالماء الملوك والوطي في الحيض  
يتعلق به أحكام الصحة كما يتعلق بالوطي المباح من خوف الولد ويجوز  
المهر والتحليل للزوج الأول فلو أن النهي لا يقتضي من حيث كان شيئاً







لا تتعول كذا فان قيل نعم كان مجزيا او بان بين ان الحكم الشرعي يتعلق <sup>بفعل</sup> بمفعول  
مخصوصه فبعض ايقاع الحكم لها سواء كانت شريفا او مأمورا بها ويقال  
انهم فيما تعلقوا به سادسا ان الخبر الذي اعتمد عليه خبر واحد احسن احواله  
ان يقتضي القلق فكيف يجزى به في مسألة علمية وبعد فانما يصح التعلق به لئلا  
ان اجرا الفعل المنهى عنه ليس من الذين يحكم بانهم مردود وهذا لا يستفاد  
من الخبر وايضا فلنفظه الرد كلفظه المنهى في وقوع الخلاف فيها بل انتهى  
البلغ لان الطاعات الواقعة من الكفار عند من ايجاز ذلك توصف بانها  
مردودة لانها غير مقبولة وان لم يكن شبهة عنها او مردود في العرت <sup>التي</sup>  
لا يستحق عليه الثواب وهو ضد المعتبر هو استحقاق الثواب وكون الفعل  
الذي لا يستحق به الثواب لا يمنع من اجرائه ويقال <sup>له</sup> هو فيما تعلقوا به  
سابع هذه الطريقة هي التي نصرناها فيما سلف من كتابنا هذا وبتينا  
ان بهذا العرف الشرعي يعلم ان مطلق المنهى يقتضي فساد المنهى عنه الا ان  
يقوم دلالته ومن يظعن على هذه الطريقة بان يقول من اين لكم ان السان  
والخلف حكوا ابطالان للمنهى عنه لاجل المنهى دون دلالته فثم على ذلك  
واجواب له ان يقول اننا لانذهب الى ان الصحابة انما حكوا افساد  
المنهى عنه لاجل حكم المنهى في اللغة او عرفها بل انما عولوا في ذلك على عرف  
الشريعة وان الامر في عرف الشرع يجب ان يكون محولا على الوجوب والغرض

والاجرا وان انتهى يقتضي بهذا العرف فساد المنهى عنه الا ان يقوم دلالته  
ولم يقولوا الا على هذه العادة ومثلهم لا يجتمع على باطل الا ما وقع عندهم على ما قطع  
عندهم على ما قطع عندهم عن الرسول عليه السلام فيه وكيف لا يعلم ان ذلك كان  
المنهى عنه وعنده علمهم بالمنهى يحكون بالفساد كما يحكون عند الامر بالوجوب ولو كان  
ذلك معلوما ببلالة منفصلة لوجب التوقف عليها وان يقولوا نعم روى طهم  
نزيه من الرسول عليه السلام في فعل بعينه هذا انتهى انما يقتضي قبح الفعل وانه  
معصية فلا يقتضي فسادا فلا يجب ان كان عقد بيع ان يحكم بان التملك ما يقع  
وان كان خلافا فلا يجب ان يحكم بان الفز قلم تقع بل رايانهم يحكون في كل  
ماوربه بالحق والآخر اصل كل منتهى عنه بالفساد وعلى اختلاف الاحالات  
ومع الناطرة والمنازعة ومن طبقه بعد طبقه وفي زمان بعد زمان وهذا معلوم  
ضرورة من حالهم وكلف الدلالة عليه كما لمستغنى عنه ولذلك وبعد تاكل من <sup>البطل</sup>  
ان يكون عقد نكاح المنة سبيحا للاستمتاع انما يعول على مطلق ما رواه من  
الرسول عليه السلام عنها وتحريره لها ولم يقل له قابل التحريم انما يقتضي التسريح  
والمعصية فمن اين ان الاستباحة لا تقع به وكذلك نكاح المحرم واكتفوا  
في ارتفاع احكامه الشرعية بالمنهى عنه وكذلك القول في عقد الزنا ونكاح  
الشغار فاذا قيل فقد حرروا اشيا كثيرة وان ذهبوا الى انها مجزئة صحيحة اذا  
وقعت قلنا انما ذهبوا الى اجزائها مع المنهى والتحريم بدليل منفصل



وليس يمكن ان يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف الشرع كما لا يمكن ان يقوم  
دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة بنصا راسخا بالدليل فلا يكون ذلك  
قائما في اصل الوضع على الوجهين فان قيل فبأن وجهه يجدون الفساد  
من المنهيات وتميزونه من غيرهم فقد تعاطى الناس ذلك قلت الواجب  
ان نقول الذي يقتضيه عرف الشرع في نهي الله تعالى ورسوله عليه السلام  
ان يقتضى الظاهر فساد المنهى عنه ولا يتعلق به الاحكام التي تتعلق  
بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهى عنه في هذه الاحكام كالمسح  
فبقاى ذلك اثباتا للدليل واجود ما يترتب ذلك ان يكون وقوعه  
عنه محلا بشرطه الشرعية فيكون فاسدا واذا لم يحصل بشرطه الشرعية  
لم يمتنع اجراؤه وينقسم تأثير المنهى عنه في الشرط الشرعية لثلاثة اقسام  
فالاول يجوز بان يكون شرط الفعل عدمه والثاني بان يكون شرط الفعل  
ضده او ما يجري مجرى ضده مما لا يجتمع معه والثالث بان يمتنع من  
وقوع شرطه سواء في حال الاول الصلوة مع الحدث لان شرطها عدمه  
ومثال الثاني صلاة القادر على القيام قاعدا لان من شرط هذه الصلوة  
ضد العقود ومثال الثالث صلوة التطوع لانها لا تجزى عن الفرض  
وان كانت الصورة واحدة لما كان الشرط نية مخصوصة ولاجل هذا الوجه  
الاخير كانت الصلوة في الدار المغصوبة لا تجزى لان من شرط الصلوة

ان تكون طاعة وقربة وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمتنع من ذلك وايضا  
فان من شرطها اذا كانت واجبة ان يكون معها اداء الواجب وكونها في الدار المغصوبة  
يمنع من ذلك وفي الغفهاء من يظن ان الصلوة في الدار المغصوبة مفصلة  
الفصل بذلك ظن بعيد لان الصلوة كونها في الدار المغصوبة ونصرف فيها  
وذلك نفس الغصب لانه لا فرق بين تصرفه فيها بالتكليف وبين تصرفه  
بالصلوة لان صاحب الدار لو اراد ان يقف فيها بحيث المصلحة وانفق  
لنقد عليه ذلك فهو مانع من تصرف المالك والغصب ينقسم الى قسمين  
اما بان يحول بين المالك وبين التصرف في ملكه واما بان يتصرف الغاصب  
فيه تصرفا يمنع من تصرفه وفيهم من يقول ان الصلوة في الدار المغصوبة  
يجزى على ان الصلوة تنقسم الى فعل وذكر فالفعل يتعلق بالدار والذكر  
لا يتعلق بها فلا يمتنع ان يجزى وان كانت في الدار المغصوبة حيث  
يقع ذكرها طاعة ويكون نيته ينصرف الى الذكر وهذا غير صحيح لان  
الذكر وهذا غير صحيح لان الذكر تابع للفعل الذي هو الصلوة والفعل  
هو العبد والذكر شرط يجب ان تكون النية مضمرة الى الفعل الذي  
هو العبد وعلى اقل الاحوال ان يكون الفعل والذكر مجعولين للصلاة  
ويصرف النية اليهما وقد بينا ان ذلك يقتضى كونه متفرقا بالمعصية  
وقد تبين في القيس بين الصلوة في هذا الحكم وغيرها ان كل صلاة ليس



من شرطها الفعل وليس من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل يتوب فعل الغير  
 مناب فعله او ليس من شرطها ان تقع منه بنية الوجوب او ليس  
 من شرطها النية اصلا لم يمنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة  
 وهذا قريب من الاحتج في جواز الصلوة في الدار المغصوبة بان احرامها  
 مجرى من شاهد طفلا يغرق وهو في الصلوة فقال اذا احتج صلاته مع  
 تلك الصلوة في الدار المغصوبة بقوله باطل لا تان قوله المسكتين  
 قولا واحدا والصلواتان معا فاسد فان وجب ان يقول في الغاصب انه  
 لو حبس في الدار لاجزته صلاته لانه بان حبس فيها خرج من كونه غاصبا  
 لانه لا يتكمن من المارقة لها وجب ان نقول فبمن لزمه رد ودعية او  
 قضاء دين ثم دخل في الصلوة انه ان كان الوقت مستقاسا قدمت الصلوة  
 لان الواجب عليه تقديم الرد فان صلاها في وقت مضيق لم يقصد  
 لان الواجب عليه تقديمها على الرد الا ان ينتهي الحال فبمن له الحق  
 الى حال الضرورة وضرب يدخل على صاحب الدعية فيفسد صلاته وان  
 اذها في آخر الوقت هذه العلة فاما من ليس بغاصب لكنه دخل الدار  
 مجتازا فيجب ان لا يفسد صلاته لان المتعارف بين الناس انه  
 يتوعدون ذلك لغير الغاصب ويمنعون في الغاصب فاما الصيغة المقتضى  
 فالصلوة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يخطر على احد

الصلوة فيها والتعارف مجرى مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه ولا يلزم على  
 ما ذكرناه ان يكون من صلى وهو يدافع الاخشين ان تكون صلوة فاسدة  
 غير مجزية للنهي منه عليه السلام عن ذلك وذلك ان هذا النهي لو اوجب  
 كون الصلوة معصية للوقت في الفساد بالصلوة في الدار المغصوبة لكننا  
 قد عرفنا ان وجه النهي تاثير المدافعة في التثبت والخشوع والطاعة فبمن  
 تعلم ان كثيرا من ذلك لو فقد لاجزت الصلوة وقد يدافع الاخشين  
 ويتصبر على اداء ما يجب عليه في الصلوة واستيقاضه فلا يجب كون ذلك  
 مشددا واما حمل بعضهم جواز الصلوة في المكان المغصوب على جواز الايمان  
 فغلط فاحش لان الايمان لا يتعلق له بالدار اعتقادا كان بالقلب او لا  
 باللسان وقد بينا ان الصلوة بها يكون غاصبا وتصرفا في ملك غيره  
**فصل فيما يقتضيه الامر من جمع او اعادة**  
 اعلم ان الخطاب اذا ورد وظاهره يقتضي المحض والعموم وعلما بالادلة  
 المنفصل شموله واستغراقه قطعنا على ان الفرض لازم لكل واحد منهم  
 ولا يستفيد بظاهر ذلك انه لازم لكل واحد بعينه من غير ان يسقط  
 عنه الفرض فعل غيره كما لا يستفيد ان فعل البعض يسقط الفرض عن البعض  
 ولا يستفيد ان اجتماع بعضهم شرط فيه وكل ذلك موقوف على الدليل  
 والخطاب العام لا يخرج عن تلكه اقسام اما ان يلزم كل واحد



ولا يتعلق فعله بفعل غيره وأما ان يتعلق فضله بفعل غيره في الصحة فيكون  
 الاجتماع شرطاً للصلاة الجمعة وأما ان يتعلق فعله بفعل غيره فيكون اداء  
 العزلة سقطاً عنه وهذا هو المسمى بفرض الكفاية ومن امثله اجراء  
 والصلوة على الجنازة ودفن الموتي والغرض في هذا الوجه يتعلق بالكل  
 لكنه مشروط بان لا يقوم البعض به فمضى وقع من البعض ذال الغرض من الجماع  
**باب الكلام في العموم والخصوص والافعال**  
 اعلم ان العموم ما تناول لفظه شئين فصاعداً والخصوص ما تناول شئاً  
 واحداً وقد يكون اللفظ عمومياً من وجه وخصوصاً من وجه آخر لأن القابل  
 اذا قال ضربت الفئان واراد بعضهم فقوله عموم لشوله ما زاد على الواحد  
 وخصوص من حيث اراد به بعض ما يصح ان يتناول هذه اللفظة  
 وقولنا عموم وخصوص يجري مجرى قليل وكثير انه يستعمل بالاضافة  
 فقد يكون الشئ الواحد قليلاً كثيراً باضافتين مختلفتين وقد ثبتت  
 لا خصوص فيه وهو ما اراد به الاستيعاب والاستغراق وقد ثبت ايضا  
 خصوص لا عموم فيه وهو الذي يراد به العين الواحد وكما ثبت قليل  
 ليس بكثير وهو الواحد وكثير ليس بقليل وهو ما عم الكلى ومع الاضافة في  
 الامرين يختلف الحال وليس في الكلام عند اللفظ وضع للاستغراق فان  
 استعمل فيما دونه كان مجازاً وسندل على ذلك والالفاظ الموصوفة للعموم

على سبيل الصلاح على ضربين فمنها ما يصح تناوله للواحد لكل بعض والكل على  
 واحد وهو حقيقة في كل شئ من هذه الامور وكلفه من اذ كانت نكرة في  
 الشرط او الاستفهام ويختص العقلا واللفظ ما فيها لا يفعل فان حكمها فيما  
 ذكرناه الحكم من وهكذا حكم شئ في الازافات واما في الاماكن والغريب  
 الثاني ما يتناول الكل صلاحاً ويتناول البعض وجوباً ولا يستعمل فيما ينقص  
 عن ذلك البعض مثل الفاظ الجمع بالغ ولا م او بغيرهما كقولنا رجال  
 والرجال وسلمون والمسلمون وهذه الفاظ تتناول كل الرجال والجميع  
 صلاحاً اذا لم يكن بين المخاطب والمخاطب عهد يخفف ذلك اليه ولثلاثه  
 بغير اعيانهم وجوباً ولا يجوز ان يستعمل في الواحد ولا الاثنين البتة على سبيل  
 الحقيقة فاما الفاظ الجنس مثل قولنا الذهب والفضة والورق والناس  
 والناس فهي على ضربين احدهما لا يجوز ان يراد به عموم ولا خصوص ولا يقتضي  
 في مثله وانما يراد بخص الجنس التي تميزت من غيرها كقولنا ذهب فضة  
 ورقن فان القابل اذا قال الذهب احب الى من الفضة واذا قال الورق  
 اولى من ادخار الورق فلا عموم يقتضيه قوله ولا خصوص بل الاشارة الى  
 من غير اعتبار التخصيص ولا تعميم وكذلك اذا قال استخدام الرقيق استخدام  
 الاحرار فاما لفظه الناس والنساء فقد يراد بهما في بعض المواضع المعنى الذي  
 ذكرناه من الجنسية من غير عموم ولا خصوص وقد يكون في موضع محتمل للعموم



والمخصوص كقولنا في الفاظ الجوع المشتقة من الالفاظ مثال القسم الأول  
 قول القائل فلان يحب النساء ويميل الى عشرتهن والناس جبر من الجاهل  
 ومثال الثاني لغربت النساء وجلى الناس وابوهاشم مواءتها ذكرناه  
 من الفاظ الجنس خاصة وانما ابو على هو المذهب الى استغراق الفاظ الجنس  
 لكل فاما استعمال لفظ العموم في المعاني نحو قوطر عظم الحبيب الخ  
 والمرض والصحة فالاشبه ان يكون استعار اشبه بغيره لاننا لا نفهم من  
 قولنا مومر ومخصوص بالعرف المستقر الا ما يعود الى الالفاظ من خالفنا  
 من المتكلمين والفضها يقول في كل ما قلناه انه يستغرق من هذه الالفاظ  
 صلاحها انه يستغرق وجوبا ويستجى الكلام في ذلك معون الله وشيخه  
**فصل في ذكر الدلالة على ان لفظ العموم المستغرق لفظ حقيقة**  
**واشترط له اهل الالفاظ ان يوجب بها الاستغراق**  
 الذي يدل على ذلك ان كل لفظ تدعي ان الاستغراق قد يستعمل تارة للعموم  
 واخرى للمخصوص الا ترى ان القائل اذا قال من دخل دارى اهنته ان  
 لا يراد به المخصوص وقيل ما يراد به العموم وتقول لقيت العلماء وقصدت  
 الشرفا وهو يريد العموم تارة والمخصوص اخرى وهذا معلوم ضرورة ما لا يقع  
 في مثله خلاف والظاهر من استعمال اللفظة في شيئين انها مشتركة بينهما  
 وبوضوحهما الا ان يوفقا او بدلا او بديلين فاطع على انهم باستعمالها في

شجرون وهذه الجملة يقتضي اشراك هذه الالفاظ واحاطها العموم والمخصوص  
 وهو الذي عندنا انه فان قيل دل على ان بعض الاستعمال يعلم الحقيقة وهذا  
 يقتضي المجاز لانهم قد استعملوه وليس بحقيقة ثم دلوا على انهم استعملوا هذه  
 الالفاظ في المخصوص على حد ما استعملوها في العموم فانما يخالف في ذلك ونذهب  
 الى ان كيفية الاستعمال مختلفة قلنا اما الذي يدل على الاول فهو ان لغتهم  
 انما تعرف باستعمالهم وكما انهم اذا استعملوا اللفظة في المعنى الواحد ولم يدعوا  
 على انهم يجوزون قطعا على انها حقيقة فيه وكذلك اذا استعملت في المعنيين  
 المختلفين ويوضح ذلك ان الحقيقة هي الاصل في اللغة والمجاز طار عليها بالآلة  
 ان اللفظة قد يكون لها حقيقة في اللغة والمجاز لها ولا يمكن ان يكون مجازا  
 لا حقيقة له فاذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقة هي التي يقتضيها ظاهر  
 الاستعمال وانما يتقبل اللفظ المستعمل له انه مجاز بالدلالة واما المجاز فلا  
 يلزم على ما ذكرناه لان استعمال المجاز لو تجرد عن توقيف او دلالة على ان المراد  
 به المجاز والاستعارة لقطعا به على الحقيقة لكننا عدلنا بالدلالة عما يوجب  
 ظاهر الاستعمال الا ترى انه لا احد خالف اهل اللغة الا وهو يعلم من حاله  
 ضرورة انهم انما سموا البلبل حمارا والشديد اسدا على بسبب التشبيه والمجاز  
 فكان يجب ان ثبت مثل ذلك في آخر لفظ العموم على المخصوص وانما  
 المطالبة لنا بان ندل على ان كيفية الاستعمال واحدة فانما ندع ذلك في استدلالنا



فلما دللنا على ذلك واما ادعينا الاستعمال فمختلفة فعليه الدلالة على انما نقول  
 لما ادعى اختلاف كيفية الاستعمال اريد بذلك ان الصيغة التي يراد بها  
 العموم لا يستعمل على صورتها في الخصوص ام تريد ان اللفظ يستعمل مجزأ في  
 العموم وفي الخصوص فتقرر الى قرينة ودلالة والاول يفسد باننا ندرك الصيغة  
 متفقة عند استعمالها في الامرين ولو اختلفنا لادركنا انها كذلك وقد تبيننا  
 في هذا الكتاب ان نفس الصيغة التي يراد بها العموم كان مجزأ ان يراد  
 الخصوص حيث شكلنا في ان ما يوجد امر كان مجزأ ان يوجد نفسه ولا  
 يكون امرا على ان اكثرها الغنى في العموم يذهبون الى ان لفظ العموم اذا اردت  
 الخصوص كان مجزأ وعدم ان اللفظ لا يكون مجزأ الا اذا استعمل على صورته  
 وصيغته فيقال يوضع له واما القسم الثاني فهو محض للدعوى وينبغي المد  
 الذي يخالف فيه فكانهم قالوا ان اللفظ موضع في العموم على الحقيقة  
 وانما مجزأ به في الخصوص وفي ذلك هو الخلاف وعليه يطالبون بالدلالة  
 ولا فرق بينهم وبين من عكس هذا عليهم وقال طبري بل هذه النقطة موضع  
 على الحقيقة للخصوص واذا استعملت في العموم في القرينة والدلالة فقد  
 قوم الى ذلك وم اصحاب الخصوص وقد مثل اصحابنا حالنا وحال الغنى  
 في هذه النكتة بمن ادعى ان زيدا في الدار وادعى خصمه ان زيدا وعمرا  
 في الدار فالواحد ادعى ان عمر مع زيدا في الدار فقد وافقه في ان زيدا

بشيء من ادعينا ان كيفية الاستعمال

الدار واما ادعى امرا زيدا على ما اتفق مع خصمه عليه فالدلالة لازمة له دون خصمه  
 فاذا قال خصمنا الصيغة لا يستعمل في الخصوص الا مع قرينة فقد لمنا  
 الاستعمال وادعوا امرا زيدا عليه فالدلالة لازم لهم دوننا وقد يكن الظن على هذا  
 بان نقول انهم يدعون استعمالا عاريا من قرينة لانهم لو ادعيتهم محض الاستعمال  
 للزمكم ان يكون الجواز حقه حقيقة لا يستعمل واذا ادعيتهم في القرينة لزمكم  
 ان تدلونا فاما لا نسلم ذلك كما يلزمنا ان ندل على اثبات القرينة اذ ادعيناها  
 ويجوزون في هذا الحكم مجزئ من ادعى ان زيدا وحده في الدار واخر يدعي  
 ان معه عمرا في ان كل واحد يلزمه الدلالة واتقاهما على ان زيدا في الدار  
 ليس باتفاق على موضع الخلاف من التوحيد او الاقتران وهذا الجوزي  
 يكن ان يسالوا عنه والجواب ان الاصل في الاستعمال العري من القرين  
 والدلالة لان الاصل هو الحقيقة التي لا يحتاج الى قرينة وانما يحتاج الجواز  
 للعدول به عن الاصل الى مصاحبه القرينة ونحن فاما ادعينا ما هو الاصل  
 فالدلالة علينا ولذا خصمنا امرا زيدا على الاصل فعليه الدلالة وايضا  
 فانتا نتكلم من الدلالة على صحة ما ادعينا من غيرنا على موضع الخلاف لانا  
 نقول ان كانت القرينة هي العلم الضروري يتوقف اهل اللسان على ذلك  
 كما علمناه في حمار واسد فكان يجب ان لا يقع خلاف في ذلك مع العلم الضروري  
 كما لم يقع خلاف في اسد وحمار وان كانت القرينة مستخرجة بدليل وانما



وقد نظرنا فاعرفنا على ذلك ومن ادعى طريقا الى اثبات هذه القرينة فربما  
عليه ان يشير اليه ليكون الكلام فيه وخصنا لا يمكنه ان يدل على انما  
هذه اللفظة في الخصوص لا بد فيه من قرينة الا بان يصح مذهبنا في  
ذلك بخلافه وعدول عن الحقيقة وهذا هو نفس المذهب وما يقال  
لهو كيف وجب في كل شيء يجوز اهل اللغة به من اللفاظ واستعملوه  
في غير ما وضع له كالتشبيه الذي ذكرناه في حمار وبيد وكالحذ في  
قوله تعالى وجاء ربك وثل القرية والزيادة في قوله تعالى ليس كمثل  
ونظائر ذلك وامثاله وما تفرع اليه وتشعب ان يعلم انهم بذلك يتجوزون  
وقارون الى اللفظ ما يدل على المراد ضرورة غير اشكال ولا حاجة الى نظر  
واستدلال ولم يجب شئ في استعمال صيغة العموم في الخصوص  
وهو ضرب من ضرب المجاز عندكم فلا تخف هذا الباب كله في حصول العلم  
ويكون ان يرتب استدلالنا على هذه العبارة فنقول قد ثبت بلا شك انما  
هذه اللفظة في العموم والخصوص وما وقفنا اهل اللغة ولا علمنا ضرورة  
حالم مع الدخلة لهم انهم يتجوزون بها في الخصوص كما علمنا ذلك منهم  
في صنوف المجازات على اختلافها فوجب ان يكون مشتركة فاذا قيل  
لنا فاعلم انهم يتجوزون بها في الخصوص يعلم بالاستدلال دون القرينة  
فلم تصر هذا العلم على الضرورة فلنا كيف وقف هذا الباب من المجاز

على الاستدلال ولم يفت غير من ضرب المجازات في كلامهم على الاستدلال  
لولا بطلان هذه الدعوى ونخرج هذا الموضع عن باب دلالته على خلاف  
مذهبكم بحج هذا الدليل مستغنى في شئ من كتبنا السالف على هذا الحدة  
وقد بلغنا غاية دليل آخر وما يدل ايضا على صحة مذهبنا ان استفهام  
المخاطب بهذه اللفاظ عن مراد في خصوص او عموم بحسن من المخاطب  
رب ووضعي الاستفهام اذا وقع طلبا للعلم والفهم ان يقتضي احتمال اللفظ  
واشراكه بدلالة الله لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه ولا اشراك الاخرى  
الله لا يحسن ان يستفهم عن مراد من قال ركبت فرسا وليست ثوبا لا خفا  
اللفظ وقد اعتاله وحسن ان يستفهم من قال رايت عينا عن اى عين  
راى وهذا الجملة تقتضى اشراك هذه اللفاظ بين الخصوص والعموم  
ومن خالف في حسن الاستفهام بحيث ذكرنا لا يخلو من ان يكون قابلا لحسن  
الاستفهام في موضع من الكلام او ليس بحسن اصلا فان ذهب الى الاول  
قبل له بين حسن الاستفهام اين ثبت من الكلام حتى نسوى بينه  
وبين جنسه في الخصوص والعموم وان اراد الثاني كان مكابرا لادعاء النظر  
فكيف يقال ذلك وقد جعل اهل اللغة الاستفهام ضربا مفردا من ضرب الكلام  
وخصوه بكونه ليس للغير فان قيل وجه حسن الاستفهام في الفاظ  
العموم تجوز المخاطب ان يريد مخاطبة الخصوص على جهة المجاز قلنا



هذا يقتضي حسن الاستفهام في كل خطاب وعن كل حقيقة لأن هذه العلة <sup>حرة</sup>  
وقد علمنا اختصاص حسن الاستفهام بموضع دون غيره فقلنا ان علة <sup>هذه</sup>  
غير عامة وبعد فان مخاطب اذا كان حكيما ومخاطب بالبحر فلا يبد  
من ان يدل على مخاطبه على انه عادل عن الحقيقة وهذا ان الوجهان يستقلان  
في الخبر ان وجه حسن الاستفهام ان السامع يجوز ان يكون مخاطبه <sup>لله</sup> الخاطب  
وقد علمنا بانه لا يثبت عن السامع فان قيل ما انكرتم ان يكون الاستفهام  
انما يحسن مع اقتران اللفظ لاسم اطلاقه قلنا اللفظ الوارد لا يحل <sup>الاسم</sup>  
ثلاثة امان ان يرد مطلقا او مقترنا بما يقتضي العموم او يقتضي ما يقتضي الخصوص  
ومع الوجهين الآخرين لا يحسن الاستفهام بحصول العلم بعموم او خصوص  
ثبتت انه انما يحسن مع الاطلاق فان قيل الاستفهام يحسن على احد  
وجهين اما ان يكون مخاطب يعتقد ان اللفظ العموم مشترك فيستفهم  
بذلك او يكون مخاطب قد يعتقد ذلك فيحسن استفهامه <sup>بذلك</sup> بخبرين  
عن معنى للمعنى في الالفاظ المشتركة قلنا كلاهما التام في حسن  
اهل اللغة ومن لا مذهب له في العموم والخصوص يعرف وبعد فقد يحسن  
استفهام من لا يعرف مذهب في هذا الباب ويحسن الناس ايضا  
استفهام من يرويه يستفهم عن هذه الالفاظ وان لم يعرف شيئا مما ذكر في  
السؤال فان تبين هذه الطريقة يقتضي اشراك جميع الالفاظ لانه

يحسن من سمع قائلا يقول ضربت ابني او ضمت الامير ان يقول يستفهم <sup>الاب</sup>  
الامير فيجب بطلان الاختصاص في الالفاظ قلنا الاستفهام انما يطلب  
به المعرفة وقد يراد بصورة ما ليس باستفهام فقول القائل اباك الامير  
انما هو استكبار واستعظام وليس باستفهام الا ترى انه لا يحسن  
ان يقول اضرب اباك ام لو ضربته فان قيل فقد يتفهم من قال ضمت  
شهر اوله عدي عشرة عن كمال الشهر وعن العشرة وكذلك اذا قل لقيت الامير  
وجاءني فلان يحسن ان نقول لقيت الامير بنفسه وجاءك فلان بنفسه قلنا  
اما العظة شهر فانه تقع على الثلاثين وعلى التسعة وعشرين وهو في الشريعة  
والعرف اسم للامير فاستفهام في موضعه وقد اجرى قوم العشرة هذا  
المجرى وعولوا على قوله سبحانه تلك عشرة كاملة والوجود ان يقال ان احدا  
لا يستحسن استفهام حكيم اذا اطلق قوله عدي عشرة عن كماله ونقصانها  
قال من يبعده يقول جاءني الامير اجازك الامير بنفسه ليس يستفهم وانما  
مستكر مستظلم كما تقدم ولا يجوز ان يقال في غير الامير من جرى مجراه  
ذلك الا على سبيل الاستفهام دون التعجب والاستكبار والتأمل كيثبت  
عن ذلك وجوب بعض من يشار اليه في اصول الفقه يطعن على هذا  
الدليل بان الاستفهام في الفاظ العموم انما يحسن طلب العلم الضروري <sup>الضرورة</sup>  
التي لا تملك بالامارات وهذا يقتضي حسن الاستفهام في كل كلام وعن كل حقيقة



لعموم هذه العلة وقد تعلق القائلون بالعموم بأشياء أولها أن المستغنى عنه  
يقوله من عندك بحسن ان يجاب بذكر آحاد العقلاء وجماعاتهم ولا عاقل  
الأول يصح ان يكون مجيبا بذكره ولا يصح ان يجيبه بذكر البهايم فلو كان  
استغراق اللفظ لما وجب هذا الحكم ويجاز في بعض الأحوال ان يكون  
عنها بذكر بعض العقلاء مجازيا يجري المجواب بذكر بعض البهايم والكذا  
هذه الطريقة بان قالوا انما عدلوا عن الاستغناء عن كل شخص اللفظ  
الموضوع له حتى يتولوا ان يدعوك اقلان عندك وعدوا كل عاقل  
ذلك فاختصروا بالعدول الى لفظه من يجيب ان يقر في العرف مقام  
الاستغناء عن كل عاقل باسمه وقالوا في عموم لفظة ما مثل ذلك وثانيها  
ان القائل اذا قال من دخل دارى ضربته حسن ان يستثنى كل عاقل من  
هذه الجملة ومن شأن الاستثناء ان يخرج من الكلام ما لو لا لوجب  
تحت بدلالة فتح استثناء البهايم من هذه الجملة لما عجب دحرها فيه  
وثالثها ان الاستغراق معنى معقول لاهل اللغة وبما يدعوه  
الدواعي الى الاخبار عنه فلا بد ان يضعوا له عبارة تبقى عنه كما فعلوا  
ذلك في كل شئ عقلوه من المعاني ودعاهم الدواعي الى الاخبار عنه فاذا  
وجب ان يضعوا عبارة فلا شئ من الالفاظ بذلك اولى من الالفاظ  
التي نذهب الى عمومها وراعيها ان العموم قد أكد بتأكيد معين

وذكر

وكذلك انحصار فيما اختلف التأكيد ان في وضع اللفظ لا بالقياس  
يجب في المركب ونحوها ان لفظة من لا بد لها من حقيقة في وضع اللفظ  
واذا لم يجز ان يكون موضوعا لبعض من العقلاء معين او غير معين ولا  
يحميهم على البديل وجب ان يكون اجمع على الاستغراق وسادسها  
انما قد علمنا ان كل من اراد ان يجبر عن الاستغراق فلا بد له من استعمال  
هذه الالفاظ التي نذهب الى انها مستغرقة ليجب ان تكون موضوعا  
له لانه لا مندوحة عنها وجرى ذلك جرى كل الخيارات التي تفرع فيها الى  
العبادات الموضوعات لها والمجواب عما ذكره أولا انك قد اقصرت في  
قاعدة هذه الشبهة على الدعوى ونحن لانسلم لكون من استغنى بلفظه  
من ولا يعرف من قصد مخاطب بعادة او قرينة انما اراد الشئ بحسن  
يجيبه بذكر كل عاقل وانما يحسن ان يجيبه بذلك اذا علم عموم استغناؤه  
بطريق منفصل فالدليل على ما ادعيتوه والذي يوضح ما ذكرناه انه  
يحسن اذا قيل له من عندك ان يقول من النساء او الرجال ومن الاحرار  
او العبيد وكذلك اذا قيل له ما اكلت يقول من الخيل والفاكهة ومن  
كذا وكذا وهذا يدل على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص وامسا  
قولهم ويجاز ان يكون ذكر بعض العقلاء كذكر بعض البهايم فباطل وذلك  
ان لفظة من عندنا وان لم تكن موضوعا لوجب استغراق العقلاء فحسبي



تصلح ان يقصد بها الى الاستفهام عن جميع ما يصلح الاستفهام عنهم  
وهي حقيقة في الامرين ولا يصلح في وضع للغة للاستفهام بها عن  
البراهيم وليس معنى قولنا انها لا تصلح هو ان الحكم لا يصلح ان يقصد  
بها الى ذلك فتكون عبارة عنه لانه لا لفظ من الالفاظ الا ان يمكن  
ان يقصد به الى كل معنى فيكون عبارة عنه وان لم يصلح له ومعنى قولنا انه لا  
اي لتكون حقيقة في ذلك متى قصد بها اليه ويكون الحكم بها عادلا عن  
اهل اللغة فاما عادلاهم عن الفاظ الاستفهام الى لفظ من فلاتهم لا يبلغون  
بغيرها ما يبلغون بها وذلك ان الاستفهام لا يكره كل واحد باسمه اما ان لم يكن  
او يطول وليس في سائر الالفاظ ما يصلح ان يقصد به الى الاستفهام عن سائر  
جميعها وانما الالفاظ من مفعلة منية على غير ما ظاهره وما يجعل  
ما ادعوه من قيامها مقام ذكر كل عاقل بعينه انه لو كان كذلك ليقع من  
عند ذكر هذه اللفظة ما يقع مع ذكر كل عاقل بعينه وقد علمنا احد  
الامرين ونفي الآخر ونحو ما ذكره ثابتا ان المعروف في الاستفهام  
من مذهب اهل اللغة خلاف ما ادعيت وانما يخرج الاستفهام عندهم  
ما جاز اوضح دخوله دون ما يجب وانما وضع استفهاما كل عاقل من قول  
العاقل من دخل ارى اكرمه لفتح دخوله كل عاقل تحت هذه اللفظة  
وصلاح هذه اللفظة للاشغال الى الكل ولما لم يصلح ان تشمل على البراهيم

لم يحسن استثناءها لان استثناء ما لا يصلح دخوله تحت اللفظ ليس بحسن  
فان قالوا الاستثناء من لفظ العموم كالا استثناء من الفاظ الاعداد فكما ان  
الاستثناء من العدد يخرج من الكلام ما لولا له لوجب دخوله فذلك الاستثناء  
من لفظ العموم فلتس ليس بواجب ان يكون الاستثناء من الاعداد اذا  
يخرج ما لولا له لوجب دخوله ان يكون جميع الاستثناء كذلك وغير منكر  
ان يكون الاستثناء انما وضع لان يخرج ما لولا له لوجب دخوله في الكلام  
فان اخرج في بعض المواضع ما لولا له لوجب دخوله فلان فيما يجب  
دخوله الصحة وزيادة وهذا كما يقوله اهل التقيد ان الحق من صح  
ان يكون عالما وقادرا فاذا عورضوا بالقديم سبحانه قالوا الوجوب يشمل  
على الصحة ومن يدعيها وقد كان الحال الذي وجاعته من خالف في العموم  
سوى في الاستثناء بين الفاظ العموم والاعداد والذي ذكرناه اذ لا  
اول في الاعتماد عليه فان قالوا هذا الذي ذهبتم اليه يودي الى جواز  
وقوع الاستثناء في النكرات وقد علمنا ضاوه فلتس الاستثناء  
من النكرات ينقسم الى استثناء معرفة من نكرة والى استثناء نكرة من  
نكرة فاما استثناء المعرفة من النكرة فلا شبهة في حسنه وجواز  
عند اهل العربية لانهم يقولون الحق قوما الان يداوا ضرب جماعة الا  
عبد الله فاما استثناء النكرة من النكرات فقد قال ابو بكر السراج



في كتابه المعروف بالاصول في النحو ولا يجوز ان يستثنى النكرة من النكرات  
في الموجب لانه لا يجوز ان يقول جاءني قوم الارجل لان هذا اللفظ  
فيه قال فان خصصته او نعتته جاز فهذا تصريح بحسن الاستثناء  
من النكرة وبما يبطل ما اعتمدوه في باب الاستثناء وان القابل اذا قال  
لغيره اني جماعة من العلما او اقل من فقرة من الكفار حسن ان يستثنى كل  
واحد من العلما او الكفار فيقول الالفلا ما والا فقرة الغلانية ولا احد  
منهم الا وحسن ان يستثنى فلو كان الاستثناء يخرج من الكلام سا  
لوا لا وجب دخوله في اللفظ لوجب ان يكون قولنا فقرة وجماعة  
ستخرج جميع الكفار والعلما كما قالوا في لفظة من وليس هذا قولهم  
ولا قول احد وبعبارة فان اباها ثم ومن ذهب مذهبه في ان الفا  
يحسن والمجموع لا يستغرق ولا يستمر له دليل الاستثناء لان حسن  
استثناء كل عاقل من قولنا جاءني الناس واستثناء كل مشترك من قوله  
اقتلوا المشركين ظاهر وان لو تكن هذه الالفاظ عند مستغرفة كلفظة  
من وماذا المانع من ان يكون الاستثناء من لفظة من وما بهذه الترتيب  
واجباسب عما ذكره ثالثا ان هذا منهم اشياء لغة بقياس  
واستدلال ذلك بما لا يجوز فيها طريقه اللغة وبعد فليس يخلو قوله لا احد  
ان يضعوا عبارة من ان يراد به انه واجب عليهم ان يفعلوا ذلك

اولا ان يقع على سبيل القطع فان كان الاول من ابن طهر انهم لا بد ان  
الواجب ولا يخلو اياه وليس في وجوب الشيء دلالة على وقوعه الا ان  
يتقدم العلم بان من وجب عليه لا يترك الواجب وهذا ما لا يدعاه  
على اهل اللغة وان ارادوا القسم الثاني فيجب ان يكون القوم يجهلون  
الى وضع العبارات وهذا بعيد من بلغ اليه لانه لا يوجد بل في القوم  
ذلك لاسيما وهو متكون من انهم ما عقلوه من المعاني اذا قرئت  
وايهم الى انها ما بالاشارة على اختلاف اشكالها وقد كان يجب  
ايضا ان يقطع على ثبوت لفظة الاستغراق في كل لغة للعلامة التي  
ذكرناها وكان يجب ايضا في كل من عقل معنى من المعاني وكان مما  
يجوز ان يدعوه الداعي الى افهامه والعبارة عنه ان يضع له عبارة  
وان يكون ملجأ الى وضعها معلوم خلاف ذلك لاننا نعلم ان المتكلمين  
الذين قد استدلوا بخلو الاختلاف الاكوان في الاماكن والاعتمادات  
في الجهات والطعوم والارواح لم يضعوا المختلف من ذلك عبارات  
وان كانوا قد عرفوه وميزوه ولا يمكن ان يقال فيهم ما يقال في اهل اللغة  
انهم انما لم يضعوا السائر ما عدا دناه من حيث لم يعرفوه واذا لم يضعوا ذلك  
ثبت ان اهل اللغة غير ملجيين الى وضع الفاظ لما عقلوه من المعاني لان  
الاجماع لا يختلف فمن تكامل له شروطه وبعبارة فاننا نصير له ما اثره



ونقول قد وضعوا الاستغراق عبارة تبنى عنه إلا أنه من أين لم تأت  
 أن تكون خاصة وغير مشتركة فإن قالوا لا بد أن يضعوا عبارة خاصة كما  
 فعلوه في كل ما عقلوه قيل لهم ومن أين أتيتهم قد فعلوا ما دعيتوه في كل  
 ما عقلوه ففيه الخلاف لا تأخذ بهب إلى أن ما عقلوه على ضربين منه  
 ما وضعوا له عبارة مختصة ومنه ما وضعوا له عبارة مشتركة بينه  
 وبين غيره وما فيه عبارة مختصة ينقسم ففيه ما يخصه بعبارة واحدة  
 بلا مشاركة لغيره في سواها وفيه ما يخصه عبارات كذلك وفيه  
 ما يشارك غيره في عبارات وإن اختصه غيرهما على أن ما وجدنا  
 يفعلونه في بعض المعاني وبعض الألفاظ لا يجب القياس عليه ولا القياس  
 بأنهم فاعلون لمثله في كل موضع لا نأخذ رأيهم وضعوا المعنى الواحد  
 عبارات كثيرة واسماء عدة ولم يجوز لأحد أن يخلل ذلك فنقول  
 إنما عقلوه من حيث عقلوه فيجب أن يكون لجميع المعاني عدة أسماء  
 فكذلك لا يجب ما قالوه والجواب عما ذكره راجعاً أنا فنقول  
 بموجب اقتراحهم لا تأخذ بهب إلى أن لفظ العموم في نفسه محال  
 للفظ الخصوص الأخرى أن لفظ العموم يتناول ما زاد على الواحد  
 ويتعدى ولفظ الخصوص لا يتعدى لأن لفظ العموم وإن كان من  
 وما وما أشبههما فهذا اللفظ عندنا يصلح لكل عدد من العقلاء

قليل أو كثير ويجمعهم فهو مخالف في نفسه للفظ الخصوص وإن كان لفظ  
 الجميع كقولنا المسلم بهذا لفظ يجب تناوله لثلاثة ويشك فيما زاد على الثلثة  
 ويجوز في الزيادة الكثرة والعلة وإن تبلغ إلى الاستغراق والشك فقد عرفت  
 عندنا لفظ العموم لفظاً مخصوصاً كما اقتضى في الكيد والجواب عما ذكره  
 شائناً أنكم قد اخلتكم في القسم بالتم الصحيح وهو أن يكون موضوعه لأن يعبر بها  
 كل العقلاء وعن بعضهم واحداً من صلاحاً لا وجوباً ونقول بعضهم عقيب  
 هذه الطريقة وهذا إنما يدل على أن هذه اللفظة تتناول الكل فاما الذي يدل  
 على جوب استغراقها فلا دليل الاستغناء وطريقة الاستفهام من العجب  
 لأن الخلافات إنما هو في جوب الاستغراق وتناول هذه اللفظة  
 للكل على سبيل الاستغراق فاما في الصلاح فلا خلاف فيه بيننا  
 فيحتاج إلى تكلف دلاله عليه وهذا يدل على جملة تأمل معتمد على  
 الطريقة والجواب عما ذكره سادساً أن الضرع عند العزم على  
 العبارة عن العموم إلى هذه الألفاظ إنما يدل على أنها موضوعه  
 لهذا المعنى ونحن نقول بذلك ولا يخالف فيه فمن أين أنها موضوعه  
 لذلك على سبيل الاختصاص به ومن غير مشاركته فيه فإن القدر  
 الذي تعلقت به لا يدل على ذلك ثم نقول أم ما يجوز على جهة  
 التقدير أن يضع أهل اللغة لفظة لمعنى من المعاني لا عبارة عنه



سواها وتكون هذه اللفظة بعينها مجتمعة ان تكون عبارة عن مجزئة على مثل  
الاشترائك فان قالوا لا يجوز ذلك طوبوا بالدلالة عليه فانهم  
لا يجردونها وان اجازوه انقص اعتمادهم على الفرع في العموم الى هذا  
العبارة لا تزداد يمكن ان يفرع عليها وان لم تكن خاصة لم يل مشرطة  
بينه وبين مجزئته اذا كان لم يضعوا له عبارة سواها وتحقق الخلاف  
في ذلك بيننا وبينهم ان الفاظ العموم يدعون انها مضرورة للاشتراك  
في اللغة مختصة به واذا استعملت بما دونه كان مجازا ونحن نقول  
ان هذه اللفظة يصلح في وضعهم للاستغراق وما دونه وهي **الاشترائك**  
حقيقة ضمن تكلم بها واراد العموم كان متكلما بها على حقيقة ما دللنا  
اذا اراد الاختصاص فانها حقيقة فيه فالعموم لا نزاع فيه وانما الخلاف  
في الاشتراك او الاختصاص **فصل في**

**ذكر اهل الجمع والجماعات فيه** ذهب قوم الى ان اقله اثنان  
والصحيح ان اقله ثلثة والذي يدل عليه ان اهل اللغة فصلوا  
بين الجمع والتثنية كما فصلوا بين ما وبين الوحدة فكما عارف التثنية  
الوحدة كذلك عارف التثنية الجمع وايضا فان اهل اللغة فصلوا  
بين ضميرهما والكناية عنهما فيقولون فعلة في الاثنين وفي الثلثة  
فعلوا في الاثنين هما قاما ورم قاما وفي الامر الاثنين افعلوا

والثلثة افعلوا وهذا كله دليل على صحة ما ذكرناه وقولنا جمع وجميع  
وجماعة واحدة في الله واقع على الثلثة نصاعدا وقد تعلق من خلفنا  
بأشياء اولها ان لفظ الجمع مشتق من اجتماع الشيء الى غيره وهذا  
المعنى موجود في الاثنين وثانيها قوله تعالى وكنا نحكمهم  
شاهدين وهو يعني داود وسليمان وقوله تعالى اذ دخلوا على  
داود وفرغ منهم قالوا لا تخف خصمان بنى بعضنا على بعض في  
الخصمين وقوله تعالى خطابا لاسرائيلين ان تقربا الى الله فقد صفت  
قلوبكم والثالث قوله عليه السلام الاثنان ضاير فيهما جماعة  
ورابعها ان احدهما يجبر عن نفسه فيقول فعلت كذا واذا اراد  
ان يجبر عن نفسه وآخر معه يقول فعلنا كذا كما يقول ذلك مع الجماعة  
اذا شاركته والجواب عن الاول اننا لا ننكر ان يكون اصل اشتقاق  
هذه اللفظة يقتضي ما ذكرناه لكنه اختص بالعرف بما ذكرناه ولذلك  
نظاير لان قولهم دابة اشق من الدبيب ثم خص بالعرف ببعض ما  
يلتزم وقولنا ملائكة مشتق من الالوية وهي الرسالة واختص  
ببعض الرسل وامثال لذلك لا نحصى والجواب عما ذكرناه ثانيا  
انه تعالى كفاهن المتحالمين مضافا الى كناية عن الحكم عليهما فالصداق  
قد يصفه اهل اللغة الى الفاعل والمفعول جميعا وهذا من بليغ الفصاحة



ومن اجاب عن هذا الوجه بان العبارة بالجميع هاهنا كانت للتعظيم كما قال  
تعالى انا نحن نزلنا الذكر واتنا له حافظون غلط لان التعظيم على عادة  
اهل اللغة انما هو في ادخال الخطاب النون في الكلمة وما جرت عادتهم  
بان يخاطبوا واحدا بخطاب الجمع على سبيل التعظيم لان الملك يقول  
فعلنا وقلنا ولا يقال له قلم وفعلتم ولا يكنى عنه بفعلوا ومن قال  
ايضا انه اضاف الحكم الى مايرالانبيا المتقدمين لداود وسليمان بسبب لانه  
خلاف الظاهر ولم يجز عاده باستعمال مثله وهذا يقتضي جواز ان يقول  
في اثنين قاموا وبضيف الهمما غيرهما والذي سبقنا اليه هو القول  
عليه دون غيره فاما قوله تعالى فقد صغت قلوبكم فنيه تصرف لم يصح  
لانا نعلم ان القلب نفسه لا يصغى ولا يعلق بغيره وانا المتعلق بغيره  
ما جعل فيه من دواعي رجاءات وارادات فحذف ذكر الحال فيه واقام  
الحال مقامه وجمع المحل الذي هو القلب لما كان الحال جمعا ومن عادتهم  
ذلك لقرب الحال من محله والمحل من الحال فيه ويجوز ان يكون مشاهدا  
له قوله تعالى وسئل القرية وجاء ربك الائمة المضاف اليه مقام  
والجواب عما ذكره ثالثا ان بيان النبي عليه السلام انما يجب  
حملة على الاحكام دون وضع اللغة لانه عليه السلام لبيان احكام  
بعث لا للتوقيف على اللغات وقد قيل ان المراد بذلك ان الاشياء

في حكم صلاة الجماعة وفضلها كاجماعه وقيل انه ورد في اياته السفر الاثنين  
بانها في ذلك كاجماعه لانه قد كان منى ان يباين الرجل وحده والجواب  
عما ذكره رابعا ان القائل من اهل اللغة ان الانسان يخبر عن نفسه  
واخر معه بمثل ما يخبر به عن الجماعة هو الذي قال لنا ان الكناية عن  
عن الجماعة والضمير بالخطاب بخلاف الواحد والتثنية وقد قال  
المتحرون انه لا يمكن التثنية في اخبار الرجل عن نفسه وعن آخر  
معه كما يمكن التفرقة في الواحدة والغائب وما لا يمكن لا يجوز استعماله  
**فصل في بيان قولنا ان العموم محض**  
اعلم ان معنى قولنا ان لفظ العموم مخصوص ان المتكلم به اراد بعض ما  
يصلح له هذا اللفظ دون بعض لانه اذا اطلق صلح لاشياء كثيرة على سبيل  
العموم لها فاذا دل الدليل على انه اراد بعض ما وضعت هذه اللفظة  
لان يستعمل فيه على سبيل الصلاح قبل ان العموم مخصوص وبخالفنا  
في العموم يذهبون الى ان معنى قولهم ان العموم مخصوص ان المتكلم  
به اراد بعض ما وضع اللفظ لتساوله وجوبا لاصلاحه وقد بينا  
بطلان ذلك وقد يقال على هذا الوجه ان فلا ناخص العموم بمعنى  
انه علم من حاله ذلك بالدليل وقد يقال ايضا خصه اذا اعتقد منه  
ذلك وان كان اعتقاده باطلا ويقال ايضا خصه بمعنى وصفه



ويقال ان الله تعالى اوجز خص العموم بمعنى انه اقام الدلالة على ذلك واما  
 الفرق بين التخصيص وبين النسخ فربما اشتبهما على المحصل فانهما يفرقان  
 في حدهما واحكامهما لان حدة التخصيص هو ما يتنا من ان المخاطب  
 بالكلمة اراد بعض ما يصلح دون بعض واما حذف النسخ فهو ما دل  
 على ان مثل الحكم الثابت بالمخاطب زائدة المستقبل على وجه لولا كان  
 ثابتا مع تراخيه عنه فاختلفا في حدهما فربما يوجب اختلاف معنيهما  
 ومن حق التخصيص ان لا يصلح الا بما يتنا وله اللفظ والنسخ قد يصح  
 فيما علم بالدليل انه مراد وان لم يتنا وله اللفظ وايضا فان النسخ  
 يقتضي ان المخاطب اراد في حال الخطاب الفعل المنسوخ وانما يقتضي  
 حاله في المستقبل والتخصيص يقتضي فيما ساء وله الا يكون مرادا  
 حال الخطاب وايضا فان التخصيص لا يدخل الا على جملة النسخ يدل  
 على العين الواحد وايضا فان التخصيص في الشريعة يقع باشياء لا يقع  
 النسخ بها والنسخ يقع باشياء لا يقع التخصيص بها فالاول القياس  
 والآخر الاحاد عند من ذهب الى العبادتهما والثاني نسخ شريعة بالجزء  
 وفعل بفعل وان كان التخصيص لا يصح في ذلك **فصل**  
**ان الله تعالى يجوز ان يطلب بالعموم ويريد به الخصوص**  
 اعلم انه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم لانه لا يذهب الى ان

العموم حقيقة في العموم والتخصيص معانين اراد كل واحد من الامرين بها نصا  
 خرج عن الحقيقة الى المجاز وعلى مذهب من خالفنا وقال ان هذه الالفاظ  
 موضوعه للاستغراق دون غيره وانها اذا استعملت في الخصوص كانت  
 مجازا للكلام واضح لان الله تعالى قد يجوز ان يخاطب بالمجاز كما يخاطب  
 بالحقيقة وفي القرآن من مذهب المجاز ما لا يحصى واكثر عموما الالفاظ القرآنية  
 التي ظاهرها للعموم قد اريد بها الخصوص غير انه لا بد في الخطاب بالمجاز  
 من وجه في الصلوة زائد على وجهه في الخطاب على جهة الحقيقة ويمكن  
 ان يكون الوجه في ذلك التعريض لزيادة الثواب لان النظر في ذلك والتأني  
 له يثيق ويستحق به زيادة الثواب كما نقوله في حسن الخطاب بالمشاء  
 ويجوز ان يعلم انه يرمي من عند ذلك ويطلب من لولاه لم يطع ولا يجوز ان  
 تتساوى الحقيقة والمجاز عند الحكم في جميع الوجوه ويكون محذورا في  
 الخطاب باثباتها على ما نظم بعض من تكلم في هذا الباب لان الخطاب  
 بالمجاز عدل عن الحقيقة الموضوعية وتعد الى ما لم يوضع وذلك لا يكون  
 الا لغرض زائد وربما يكون الكلام على وجه المجاز افصح والبلغ واحضر  
 فهذا وجه يجوز ان يكون مقصودا **فصل**  
**هل العموم اذا خص بمجاز ام لا** اعلم ان هذا الفرع لا يتم على مذهبنا  
 وانه من تعريض على ان العموم صيغة مستغرقة متى استعملت في غيره



كانت مجازا وقد يجوز ان شكك على هذا الفرع وينتج الصحيح فيه من غيره  
وقد ذهب الى ان عرف الشرع قد اقتضى حمل هذه الالفاظ على العموم  
والاستغراق والقابلون بذلك اختلفوا على خمسة اقوال اقلها  
قول من ذهب الى انه يكون مجازا باي دليل خص وثالثها قول من  
نفي كونه مجازا باي دليل خص وثالثها قول من ذهب الى انه مجاز الا  
ان يخص بدليل لفظي منفصل عنه او متصل ورابعها قول من يجعل  
مجازا الا ان يخص بلفظ منفصل ونها سها قول من يقول انه مجاز  
الا ان يخص بشرط او استثناء وليس يمنع ان يكون اللفظ اذا دخل  
التخصيص بالاستثناء غير مجاز على تسليم ان لفظ العموم مستغرق  
وجوبا لاصلا لا لان اللفظ اذا تعقب غيره تغيرت حاله في صورته  
وليس يجري مجرى المخصصات المنفصلة من دليل وجيز الا ترى ان  
الكثير الكلام مركب فما اذا فصلنا بعضه من بعض افاد ما لا يفيد التركيب  
نحو قولنا ساء ورماء وجراء لان ساء يفيد العلو ورماء يفيد الركن  
وجرى يفيد الركن ومع التركيب والزيادة يفيد فائدة اخرى ولا يفرق  
احدا من ذلك مجازا في حال تركيبه من حيث وجد اللفظ الذي يفيد اذا  
انفرد فائدة لا يفيد مع التركيب تلك الفائدة وكذلك الاستثناء قد يغير  
حكم الجملة في صورتها فلا يجب ان يكون معه مجازا وان كانت مجازا

اذا انفرد حكمها بدليل منفصل لان الدليل المنفصل ما اثر في الصورة وانما اثر  
في المعنى ولا يجري ذلك على ما ظنه بعضهم مجرى قول القائل ورسول  
الفرير وانما اردت اهلها لان قوله اريد اهلها دليل كالمنفصل في غير  
صورة الكلام وصيغته وذلك جار مجرى قوله عقيب قوله ورسول الفرير  
وانما اردت المجازة ان تصيغه غير متغيرة به وان لم يكن هذا على ما ذكرناه  
لزم عليه ان يكون الكلام كله مجازا وان تكون الامثلة التي اوردناها  
مجازا وهذا حد لا يبلغه متايل **فصل فيما يصير به العام خاصا**  
اعلم ان اللفظ الموضوع لان يستعمل في الاستغراق وبما دونها  
يصير خاصا وبعبارة عن البعض وذلك لقصد المخاطب به وكذلك  
معي كان عاما وتناسلا لكل انما يصير كذلك يكون فاعله مريدا  
لذلك وقاصدا اليه فاذا قلنا ان الدليل اما العقلي او السمعي فخص  
اللفظ فالمراد به انه دل على كونه مخصوصا وعلى ان المخاطب به قصد  
التخصيص فاللدليل دال على القصد الذي هو المؤثر في الحقيقة فكيف  
يجوز ان يكون الادلة هي المؤثرة في تخصيص العام وقد تقدم وتكون  
من فعل غير المخاطب وانما تؤثر في كلامه فيقع على وجه دون آخر ما كان  
جسمته وقد يتجوز فيقال في الدليل انه يخصص والمعنى انه دال على  
درايا شبه ذلك على ان لا يتايل **فصل في ادلة التي يعلم بها خصوص العموم**



اعلم ان الادلة الدالة على التخصيص على ضربين متصل بالكلام ومنفصل عنه  
والمتصل قد يكون استثناء او تقييداً بصفة وقد امكن قويم بذلك الشرط  
وهذا غلط لان الشرط لا يترتب في زيادة ولا نقصان على ما كنا قد بيناه ولا يجري  
مجرى الاستثناء والتقييد بصفة فاما المخصص المتصل فقد يكون دلالة  
عقلية وقد يكون سمعية والسمعية تنسحب الى ما يوجب العلم والى ما يوجب الظن  
كالقياس واجبار الاتحاد وليس يخرج عن هذه الجملة شئ من المخصصات  
وتفصيل هذه الجملة يأتي باذن الله وعونه **فصل في**  
**تخصيص العموم بالاستثناء واحكامه** اعلم ان الاستثناء لا يؤثر  
في المستثنى منه حتى يصل به ولا يكون منقطعاً عنه وذلك ما لا خلاف  
فيه بين المتكلمين والعقلاء مدحكي عن ابن عباس رحمه الله خلاف فيه  
والذي يدل على ذلك ان كل مؤثر في الكلام لا بد من اتصاله بما يؤثر فيه  
كالشرط والتقييد بصفة فالاستثناء كذلك يبين ما ذكرناه انما هو  
فلا يقول بعد تطاول سكوتة الا ما حدا العدد انه ما يشاهد او كما يفهم  
كذلك اذا شرط او قيد بعد انقضاء الكلام وترأخيه بجملة طويلة ايضا  
لوجان ما ذكره لم يكن احداً شافياً يمينه لا تترتب على جملة  
زمان فنخرج يمينه من ان تكون معتقدة ويجب على هذا القول ان  
يوفق بوعده ولا يعبد ولا يستقر ايضا حكم العقود ولا الابقاء

من ملحق وغيره فاما طول الكلام فغير مانع من تاثير الاستثناء فيه لا يمنع  
طوله متصل غير منقطع ولذلك ينقطع الكلام بانقطاع النفس وما يجري  
مجرأه ولا يخرج منه ان يكون متصلاً وقد بينا ان الاستثناء يخرج من  
الكلام ما لو لا لصح دخوله وذكرنا الخلاف فيه وذلك على الصحيح منه  
فاما استثناء الشئ من غيره فبالاولى ان يكون مجازاً او معدولاً  
به عن الاصل لان من حق الاستثناء ان يخرج من الكلام ما يتناول  
اللفظ دون المعنى فاذا اخرج ما لا يتناول اللفظ فيجب ان يكون  
مجازاً كما استثناء الدرهم من الدنانير وقول الشاعر  
وما بالربع من احد الا اراى وانما جاز استثناء الدرهم من الدنانير  
على المعنى لا على اللفظ لانه لما كان الغرض بالاقراءات المال  
وكان الدنانير كالدرهم في انها مال جاز استثناءها منها والشاعر  
اراد ما بالربع من حال ولا ثابره فاستثنى الا راى على هذا المعنى  
فاما قول الله تعالى قوله فيجد الملايكة كلهم اجعون الا ابليس فانما  
جاز استثناءه من الملايكة وان لم يكن منهم من حيث كان مأموراً  
بالسجود كما امروا به فكانه قال فيجد المأمورون بالسجود الا ابليس  
فاما قوله تعالى وما كان المؤمن ان يقتل مؤمناً الا خطأ فالتاويل  
المعروف ان الاها هنا ليست استثناء وانما هي معنى لكن فكانه تعالى



قال لكن من قتله خطأ فحكمه كذا وكذا وقد ذكر ابو هاشم على مذهبه وجهاً  
 قريباً وهو ان المراد ان مع كونه مؤثماً يقع منه الخطأ لا يقع منه العود  
 ويمكن وجه آخر وهو انه ليس له ان يقتل من يعلمه مؤثماً او يظنه  
 كذلك الا خطأ بان لا يحصل له اماره ظن او طريقه علم وقد جوز الفقهاء  
 ذلك فمن يخلط بالكفار من المؤمنين اذا لم يتميزوا اختلقت في استثناء  
 الأكثر مما يتناول المستثنى منه فنع من قوائم والأكثر يجوزونه والذي عليه  
 على جواز ذلك ان استثناء الأكثر في المعنى المقصود كما استثناء الأقل  
 فيجب جوازه وايضا فان الاستثناء كما يخص في المعنى فاذا اجاز ان  
 يخص الأكثر جاز ان يستثنى وليس لاحد ان يلزم على ذلك جواز  
 استثناء الكل لان ذلك يخرج من كونه استثناء لان من حقق ان  
 يخرج بعض ما تناوله الكلام وتعلق المخالف بانه لم يجد اهل اللغة  
 استثنى الأكثر غير صحيح لانه ليس كل شيء لم يجد مفعولاً لا يجوز  
 الا ترى انما وجدناهم يستثنون النصف وما قاربوا وان كان جازاً  
 بلا خلاف وليس كل شيء هو الأحسن لا يجوز دخوله لان الأحسن  
 عدم تقديم الفاعل على المفعول ثم لم يمنع ذلك من خلافه فان قيل  
 اين يدل دخول الاستثناء على الجملة على عموم اللفظ بعد العزجه  
 قلنا قد ذهب قوم الى ذلك والصحيح ان يبقى على ما كان عليه

الاحتمال وانما تأثير الاستثناء اخراج ما تناوله بوضوح ذلك ان القائل  
 اذا قال ضربت علياً لان يداهم ان يعين لنا ايضا دليل على انه مائة  
 ايضا غير ان الاحتمال بان **فصل في ان الاستثناء متصل بعمل**  
**يرجع الى جميعها او الى ابيها** اختلف العلماء في هذه المسئلة فمنهم من ذهب  
 الى ان الاستثناء اذا تعقب جملاً يصح رجوعه الى كل واحد منها  
 بانفراده فالواجب ان يرجع الى كل ما تقدمه وهو مذهب الشافعي  
 واصحابه وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان الاستثناء يرجع الى ما  
 يليه فقط والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملاً يرجع  
 رجوعه الى كل واحد منها وانفردت فالواجب تجويز رجوعه الى ابيها  
 على ما قال ابو حنيفة وتجوز رجوعه الى جميع ما تقدمه على ما قاله  
 الشافعي ولا تقطع على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او اماره وفي الجملة  
 لا يجوز قطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ والذي يدل على صحة ما ذهبنا  
 اليه ان القائل اذا قال لغيره اضرب علياً والى احد قاي الا واحداً  
 يجوز ان يستفهم مخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او من  
 واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ في معنيين مختلفين  
 من غير ان يقوم دلالة على انها تجوز بها في احدها انها حقيقة بينهما  
 وقد بينا صحة هذه الطريقة فيما سلف من هذا الكتاب ولا خلاف في رجوعها

واستدرك ما ذكرنا من ان الاستثناء يرجع الى جميعها او الى ابيها



في القرآن واستعمال أهل العربية استثناء معقب جملتين عادة اليها مارة واما  
الواحدة اخرى وانما يدعى اصحاب الى حينه انه اذا اعلت اليها  
فلذلك دللت واصحاب الشافعي يدعون انه اذا اختص بالجملة التي  
تليه فلذلك له وهذا من الجملة اعتراف بانه مستعمل في الامرين اذا  
كان الامر على ما ذكرناه فيجب ان يكون تعقب الاستثناء بالجملة  
محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل للعموم للامرين وحقيقته  
في كل واحد منهما ولا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة  
دليل آخر ويدل ايضا على ذلك انه لا بد في الاستثناء المتعقب  
بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا او الى ما يليه منهما لانه  
من المحال الا يكون راجعا الى شئ منهما وقد نظرنا في كل شئ يعتمد  
من قطع على رجوعه اليهما فلم يجد فيه دلاله على تجزئ ما اذا عاه  
على ما سبقته من بعد بمشقة الله تعالى ونظرنا ايضا فيما يتعلق  
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير ترجيح  
لها فلم يجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه  
دون ما تقدمه ما فوجب مع عدم ما يوجب القطع على كل واحد من  
الامرین ان نقف بينهما ولا نقطع على شئ منهما الا بدلالة دليل  
آخر وهو ان القائل اذا قال ضربت غلامي واكرمت جيرانه ونحو

ذكر في قايما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا الاحتمل ما عتب بذكره  
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمنطلق  
جميع ما عده من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه  
وليس يسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عتب بذكره الكل ولا  
البعض الا بدليل غير ظاهر فكذا ذلك يجب في الاستثناء واجماع الامرين  
ان كل واحد من الاستثناء والحال والظرف الزمانية والمكانية يفضل  
في الكلام تاتي بعد تمامه واستقلاله وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب  
فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل  
دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتبة مكابرة ودفع للمعارف  
ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع  
على ان الفعل الذي يعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه  
وانما يعلم في بعض المواضع ان الكل عامل بدليل وقد استدلال ابو حنيفة  
 واصحابه باشياء او لها ان الاستثناء انما وجب تعليقه بما تقدمه من  
حيث لم يكن مستقلا بنفسه ولو استقل بنفسه لما علق بغيره  
علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعده لانه  
لو جاز مع اذا دته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان استقلا  
بنفسه ان يعلقه بغيره وثانيها ان من حق العموم المطلق ان يحمل



على عومه وظاهره الا ضرورة تقتضي خلاف ذلك ولما خصنا الجملة التي  
ليها الاستثناء بالضرورة لم يجوز تخصيص غيرها بالضرورة <sup>والثانية</sup>  
انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما <sup>يقدم</sup>  
لان القابل اذا قال ضربت فلانا في الاثنية الا واحدا فان الواحد المستثنى  
يرجع الى الجملة التي تليها دون ما تقدمه فكذلك كل استثناء يعقب  
جملا والكلام على الطريقة الاولى ان الكثر بما يقتضيه هذه الطريقة  
انه لا يجب تعدد الاستثناء وقد استقل بالرجوع الى ما يليه الى ما  
تقدم من اجل وهكذا نقول ان ذلك غير واجب وانما يتوجه هذا  
الكلام الى اصحاب الشافعي لانهم يرجعون الاستثناء الى جميع  
ما تقدم من اجل فاما من وقف في ذلك وجرد عوده الى الجميع كما جرد اختصاص  
ما يليه فلا يلزمه هذا الكلام وهذه الطريقة ترجب على الجنبه الا  
يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بما تقدم وتقتضي  
ان يتوقف في ذلك كما ذهب نحن اليه لانه بناء عليه على ان الاستثناء  
يقضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فمجاز  
فمن اين قطع على ان هذا الجاز الذي ليس بواجب لم يردده المستكمل  
وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وقوله لوجاز ذلك مجاز في  
الاستثناء اذا كان مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره باطل لان ما يستقل

بنفسه ولا يعلق له بغيره جائزا ولا واجبا لا يجوز ان يعلقه بغيره والاستثناء  
التعقب لجملتين غير مستقل بنفسه فبالضرورة تعلقه بما يليه حتى يستقل  
غيره وان استقل بذلك من الجاز ان يعلق بما تقدمه وان لم يكن ذلك  
واجبا فنعارض الاستثناء المنتقل الى غيره ما يستقل من الكلام بنفسه ولا يحتاج  
الى سواه وهذا الكلام ينتقض على من يعلق به بالشرط لان الشرط تقدم  
او ماخر مني معلقنا ببعض الجمل افاد واستقل وعندكم كلهم انه يجب  
ان يعلق بالجميع مع حصول الاستقلال وهذا نقص ظاهر وبقي  
لعمري على الطريقة الثانية انا اولانا لاننا ان لفظ العموم يحيل  
بظاهره على الاستغناء بالضرورة لانه قد بينا في هذا الكتاب  
ان هذه الالفاظ مشتركة محتملة ولا يجب حملها على كل ما يصلح له  
الابدليل وليس من الواجب اذا خصنا الجملة التي يليها الاستثناء  
للضرورة وطلبنا استقلال الكلام ان نقطع على ان الجملة الاولى عامة  
لا محالة بل هي على احتمالها قبل يعقب الاستثناء فان دل دليل على ان  
هذا الاستثناء مختص بها قلنا بذلك والا فالتوقف هو الواجب  
وهذه الطريقة تتوجه الى اصحاب الشافعي لانهم يرجعون استغناء  
الفاظ العموم واذ لم تدع الضرورة الى تعليق الاستثناء بالجملة  
الاولى كما دعت بما يليه فيجب حملها على ظاهرها من العموم وبقيت هذه



الطريقة تستلزم ايضا الشرط على ما قد ذكره فاما الكلام على الطريقة  
 الثالثة فان الاستثناء من الاستثناء انما يجب رجوعه الى ما يليه دون  
 ما تقدمه لاننا نرى علقناه بالامرين لغا وسقطت الفائدة فيه لان  
 القابل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الادرهمين لو لم يستثن بعد  
 ذلك لغرضنا اقراره بثمانية فاذا قال عقيب ذلك الادرهما استثنانا  
 انه اقر تسعة فلو رجع الدرهم المستثنى الى العشرة كما رجع الدرهم  
 لكان وجوده كعدمه ولم يفيدنا الا ما استغنينا به بقوله لك عندي  
 عشرة الادرهمين وهو الثمانية من غير زيادة عليها ونقصان منها  
 لانا اذا جعلنا قوله الادرهما يرجع الى العشرة صار كأنه قال لك  
 عندي عشرة الاثلاثة لان الدرهم المستثنى اذا انضاف الى الدرهمين  
 المستثنين كانت ثلثة واذا انقصنا الدرهم من الثلثة بقيت ثمانية  
 فعاد الامر الى ان الاقرار بثمانية وهو المفهوم من قوله لك عندي  
 عشرة الادرهمين وصار استثناء الدرهم الثاني لغوا غير مفيد  
 واذا جعلناه راجعا الى ما يليه دون ما تقدمه افاد لانه بصيغة  
 تسعة فلهذه العلة لم يعلق الاستثناء الداخل على الاستثناء بجميع  
 ما تقدمه وليس هذا المعنى فيما اختلفنا فيه ووجدت بعض من  
 تكلم في اصول الفقه من المجتهدين المحققين يقول يرجع الاستثناء

الداخل

الداخل على الاستثناء الى جميع ما تقدم متعذرا لان قول القابل الاثلاثة ادراكا  
 لوجع اليهما لا انقلاب الواحد وصار اثنين وقاس ايضا ان الاستثناء  
 الثاني لو رجع اليهما لصار نفيا واشياءا وذلك مستحيل لان الاستثناء من  
 الاثبات نفى ومن النفي اثبات فيقال له لفظ الواحد ومعناه لا  
 يبطل اذا علق بجمل متغيرة الا ترى ان القابل اذا قال قد اعطيتك من  
 كل عشرة واحدا فربما اجتمع بهذا القول له العدد الكثير وان كان لفظ  
 الواحد ومعناه لم يتغير لان الواحد من كل عشرة هو واحد على الحقيقة  
 وان كان يتكرر بانضمام غيره اليه وكذلك الواحد المعلق بجمل واحدة  
 من الجملتين واحد في الحقيقة ما يبطل لفظه ولا معناه وقوله ان ذلك  
 يناقض من حيث النفي والاثبات غير صحيح لان النفي انما يناقض  
 الاثبات اذا تقابلوا وتعلقا جميعا بالشئ الواحد على وجه واحد  
 فاما النفي من جملة فليس يناقض للاثبات في الاخرى وان كانت  
 الاستثناء كما قال من الاثبات نفيا ومن النفي اثباتا الا ان الثاني  
 قابل مع تغاير الجملتين فبان ان المانع من ذلك هو ما ذكرناه دون  
 غيره وقد علق الشافعي وصحابه باشياء اولها ان الشرط قد ثبت انه  
 متى تعقب جملا كثيرة عاد اليها كلها ولم يفرد بما قرب منه فكذلك  
 الاستثناء واجماع بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويفتقر



في استقلاله وفائدة الى غيره ولأن كل واحد منهما يقتضي ضربا من التخصيص  
لأن الاستثناء محض لأعيان ونحن جوامعنا وله ظاهر الكلام  
كقولك ضربت العنق الأنيب والشرط يخص الأحوال كقولك أعطه  
درهما إن دخل الدار والأمر بالعطية مع الإطلاق يقتضيها على كل حال  
فإذا شرط تخصصت بحال معينة وأيضا فعناهما واحد لأن قوله  
في آية العذف الأمن تاب جار مجرى قوله وأولئك هم الفاسقون  
إن لم يتوخوا وثانيهما أن حرف العطف يصير الجمل المعطوف بعضها  
على بعض في حكم الجملة الواحدة لأنه لا فرق بين أن نقول رأيت زيدا  
بن عبد الله ورأيت زيدا بن عمرو وهما جملتان وبين أن نقول رأيت  
الزيدين وإذا كان الاستثناء الواقع عقب الجملة راجعا اليها كالحال  
فكذلك ما صار بحرف العطف في حكم الجملة الواحدة وثالثها أنه قد ثبت  
بلا خلاف أن الاستثناء بمشية الله إذا تعقب جملا عادا الى جميعها  
فكذلك الاستثناء بغير المشية وإجماع بينهما أن كل واحد منهما استثناء  
وغير مستقل بنفسه ودفعها قوله قد علمنا أن الاستثناء إذا  
تعقب جملا يصح أن يعود الى كل واحد منهما فليس هو بأن يعود الى  
بعض أولى من بعض فيجب عوده الى الجميع كما أن الفاظ العموم لما لم  
يكن يتناول بعض أولى من بعض تناولت الجميع ومما سها أن طريقة

العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا حتى أوردوا الاستثناء  
عقيب جملة كثيرة من الكلام فكانهم ذكروه عقب كل واحدة وإنما حملهم  
الاختصار على العدول عن ذكره عقب كل جملة الأخرى أنه تعالى لو قال  
فأجلدهم ثمانين جلدة إلا الذين تابوا ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا إلا  
الذين تابوا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا كان تطويلا فقام  
مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقب الجمل كلها وسادسها أن لو كان  
الكلام وتوابعه من شرط أو استثناء يجب أن يلحق الكلام مادام الفراغ  
لم يقع منه وما دام الكلام متصلا لم ينقطع فاللواحق لا حقه ومثله فيه  
فلا استثناء إذا تعقب جملا متصلة معطوفا بعضها على بعض فالواجب  
أن يورث في جميعها فيقال الحمد فيما تعلقوا به أولا أنا لا نعلم لكم ما  
أدعيتموه من أن الشرط متى تعقب جملا كثيرة عاد الى جميعها بل نقول  
في الشرط مثل ما نقوله في الاستثناء من أنه متى تعقب جملا احتل  
عوده الى كل ما تقدم كما يحتمل عوده الى ما يليه وأما ينقطع على أحد الأمرين  
بدليل فإن قيل هذا دفع لعرف اللغة قلت أما يعرف للعرب الذين  
قوله في هذا جملة في الشرط والاستثناء ما ينقطع به على أحدهما ذين  
المذهبيين الذين وقع الخلاف بينهما ومن صنف كتب النحو أنما هم مستغنون  
لكلام العرب ومستدلون على أغراضهم في ما أصابوا وورثوا أخطاؤا



بحكم في ذلك كحكم على ان ظهوره هذا يختلف ولم يحققه كاحققه المتكلم  
شأن في اصول المنطق واصحاب ابو حنيفة يفرقون بين الاستثناء والشرط  
ويقولون ان الشرط له صدر الكلام فاذا تعقب الجمل فهو واقع في غير صفة  
وكانه مذكور في اول الكلام فلهذا تعلق بالجميع والاستثناء اذا تعقب الجمل  
فهو مكانه وهذا ليس بمرضى لانه لو قيل له واذ كان الشرط متأخرا  
كانه متقدما لم يجب تعلقه بالجميع وهو لو تقدم على الجمل لفظ لا  
اللفظ لم يجب ذلك فيه على ما بيناه لم يجد واجبة ويقال لم يعلقوا  
به ثانيا كيف نصير الجملتين او الجمل كالجمل الواحد لاجل العطف معلوم  
ان الجملتين اذا تعقبهما استثناء صح من المستثنى ان يصح بانه انما  
استثنى من احدهما دون الاخرى ولا يجوز في الجملة الواحدة ان يصح  
بان الاستثناء غير عايد اليها وبعد فما معنى قولكم ان الجملتين قد صارتا  
كالواحدة اثر يدون ان جميع احكام هذه قد صارت للاخرى ام تريدون  
انها قد اشتهرت في حكم ما فان اردتم الاول فسد بما لا يحصى لان احكام الجمل  
وصفاتها قد تختلف مع عطف بعضها على بعض الاخرى ان القابل اذا  
اكرمت القوم وضربت الغلمان فوعطف جملة على اخرى فان احكام الجملتين  
تختلف لان الاولى تنفي وقوع الاكرام والثانية تنفي وقوع الضرب  
وهما مختلفان وغير منفع ان يكون صفات المكرمين تختلف صفات

المضروبين من وجوه شتى وانما العطف تنفي الجمع بينهما في بعض الاحكام  
فاذا قال ضربت زيداً وعمرًا فالعطف سوى بينهما في الضرب واذا قال  
ضربت زيداً واكرمت عمرًا فالسوية بينهما من حيث وقع بل واحد  
منها حد ثان من جهة فاما سائر الاحكام فلا تسوية بينهما فيها فلا يجب  
اذا ان يستويان في رجوع الاستثناء اليهما ويقال لم يعلقوا  
به ثالثا ان ذكر مشيئة الله تعالى عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط  
لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروف الاستثناء ولا حرف هاهنا من  
حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة وان كان فيه لفظ الشرط لما صح دخوله  
على الماضي وقد ذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل لقيت زيدا او اكلت  
البارحة كذا ثم يقول ان شاء الله وانما دخلت الشيئة في كل هذه المراسع  
الكلام عن النفوذ والمضي لا غير ذلك فاذا قيل لنا فلم اذا تعقب المشيئة  
جملتين او جملا اقتضت وتوقف حكم الجميع والاخر تم تعلقها باليلها  
غيره قلنا ذلك كان ممكنا لولا الدليل وقد اجمعت الامة على ان حكم الجمع  
يقف فلم يرد حكم المشيئة الى الجميع الا بدليل وما نأبى ان يرجع الاستثناء  
او الشرط الى جميع الجمل بدليل وانما نأبى القطع على ذلك بالظاهر من  
غير دليل ويقال لم يعلقوا به رابعا ان صحة عود الاستثناء الى  
كل واحد من الجمل لا يقتضي القطع على عوده اليها باسرها وانما يقتضي التجوز



لذلك والشك فيه فاقين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح ذلك فيه  
والعموم عند من قال ان لفظه بظاهره يتناول الجميع لم يقل فيه ذلك لاختصاص  
التناول بل لان اللفظ موضوع للشمول ولا يستغراق وجوباً وهذا  
الطريقة ينقض بان قول القائل رايت رجلاً يصح ان يريد بالرجل  
زيداً وعمراً وكل من يصح تناول هذا الاسم له ومع ذلك فلا يقطع  
من حيث الصحة على انه قد اراد الجميع وكذلك اذا قال ضربت رجلاً  
يصح ان يريد السود ان والبيضان والطوال والقصا ومع ذلك  
غير واجب القطع على انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له ويقال  
لهم فيما تعلقوا به جازياً ان طريقة العرب الاختصار كما ذكرت حتى  
ارادوا الاستثناء من كل جملة من اجل المعطوف بعضها على بعض  
طال فاعتمدوا الاختصار واخروا ذكر الاستثناء في اواخر الجمل هرباً  
من التطويل بذكره عقيب كل جملة واجرى مجرى ذكره عقيب كل جملة ولو  
على انهم قد ارادوه اعوده الى كل واحدة الا انهم كما يريدون الاستثناء  
من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم كذلك قد لا يريدون  
الاستثناء من كل جملة بل من جملة واحدة فلان من مراعاة الدلالة  
حتى يحكم بالاختصار ولا يجب الحكم بالاختصار تخميناً وتيقناً  
لهم فيما تعلقوا به سادساً ان الكلام اذا كان الفراغ لم يقع منه وكان

الكلمة متشاعلاً برجح ان يعود اليه الواحق الموشرة من شرط الاستثناء  
وشتية فاما القطع على وجوب تعلقها بجميعه وان كان متصل ببعيداً  
عن محل الموشر فغير مسلم وانما راعوا اتصال الكلام واقطاعه ليفصل  
حكم ما يصح ان يلحق بالكلام بما لا يصح محوته للفراغ ولا انفصال ولو  
كان بهذا الذي انصر عليه اعتباراً لوجب اذا قال القائل اكرمت  
جراشي وضربت غلاني الطوال ان يرد لفظه الطوال الى الجملتين لان الفراغ  
ما حصل من الكلام كما يفعل في الاستثناء فاذا قيل لو رددناه الى انقدم  
لكننا قد فصلنا بين الصفة والموصوف قلنا قد فعل ذلك في مواضع  
وكذلك لو رددناه الاستثناء الى الجميع لكننا قد فصلنا بين الاستثناء  
والمستثنى منه وذلك منكره عند من مذموم فان قيل فعل ما اخترتموه  
من المذهب في الاستثناء كيف قولكم في الآية التي اخرجت الفقهاء  
الى الكلام في هذه المسألة وهي قوله تعالى والذين يرمون المحصنات  
ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة  
ابداً واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك واصبحوا مؤمنين  
غفوراً رجم وهل الاستثناء بالتعريف عائد الى جميع الجمل وموشر فيها هو  
مختص بما يليه قلنا ان القادة عندنا اذا تاب وكذب نفسه  
في القذف يقبل شهادته وهذا انما قلناه بدليل هو غير ظاهر الاستثناء



لأننا قد بينا أن تعقب الاستثناء لا يجعل القطع على عوده اليها اجماعاً إلا  
بذلك وقد اجعت الامامية على حكم الذي ذكرناه في الآخرة واجماعهم حجة  
على ما دللنا عليه في غير موضع ولو لم يثبت ذلك وثبت أن اجماع المؤمنين  
حجة بالآيات أو بغيرها على ما يذهب اليه مخالفو ذلك كان اجماع الآيات  
هو الحجة لأن الحق فيهم والمؤمنون هم وما اجمعوا على أن الاستثناء  
بالقربة يزيل اسم الفسق وهذا الاختلاف بين أحد فيه واجمعوا أيضاً  
على أنه يبيد حكم قبول الشهادة فكتب الله وما اجمعوا على أن القربة يزيل  
الحكم وتسقط لم يجعل الاستثناء راجعاً إلى إقامة الحد خاصة وما يمكن  
الاستدلال به على قبول شهادة القاذف بعد ثبوت بته لأمم حجة الاجماع  
الذي اشرنا اليه كل ظاهر في القرآن يقتضي قبول شهادة الشاهد من  
العدلين مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله  
من يرضون من الشهداء وكل هذا يتناول القاذف بعد ثبوت بته وإذا  
تناوله صار هذا العموم بظاهره دليلاً على أن اشراط التوبة  
وإن كان متأخرافه ما يد إلى قبول الشهادة لأننا قد بينا أن استثناء  
التوبة في آخر الكلام يقتضي وجوب تعليقه بما يليه ويجب التوقف  
عن رجوعه إلى ما يصح عوده اليه من الجمل المتقدم لا بدليل في ظاهر  
الآيات التي تلونها يقتضي قبول شهادة القاذف بعد التوبة بل

الظاهر له فيقطع بذلك على عوده الاستثناء اليه لأمم حيث الظاهر يمكن  
أيضاً أن يستدل على أن الاستثناء راجع إلى قبول الشهادة بقوله الآية  
تأخر من بعد ذلك وأصلها ومعلوم أن التوبة كافية في إسقاط حكم  
الفسق وإن اصلاح العمل ليس بشرط في ذلك وهو شرط في قبول الشهادة  
فيجب أن يعود الاستثناء أيضاً إلى قبول الشهادة فإن قيل قوله تعالى  
فإن الله غفور رحيم لا يليق إلا بإسقاط عقاب الفسق دون قبول  
الشهادة قلنا وصفه تعالى بالغفران والرحمة مما يستحقه جل اسمه  
على كل حال ولا يحتاج فيه إلى مطابقة بعض ما يتعقبه من الكلام  
على أن الرحمة هي النعمة والله تعالى منعم بالامر بقبول شهادة التائب  
من العذف بعد أن كانت مردودة والغفران في الأصل ما يؤخذ  
من الغفر الذي هو الستر ومنه المغفر لأنه سائر وإنما سمي الإسقاط  
للعقاب غفراناً من حيث كان السائر للشيء الخفي له كأنه منبذ له وج  
لرحمة فأنه تعالى إذا أمرنا بقبول شهادة التائب من العذف فقد أقطعت  
ما كان بعده قبل التوبة من رد شهادة وإزالة وهذا كله بغير  
**فصل في تخصيص العموم بالشرط**  
اعلم أن الشرط وإن لم يكن متوفاً في نقصان عدد المشروط كالاستثناء  
وبذلك فصلنا بينهما فيما تقدم وأما بخصوص المشروط من غير



لأنه إذا قال أصرب العوم أن دخلوا الدار فالشرط لا يؤثر في تقليل عدد العوم  
وإنما يخص ضرب بهذا الحال لأنه لو أطلق لمتناول الأمر بالضرب  
على كل حال فخصص بالشرط ومن أشكته قوله تعالى فلو تجدوا مساء  
فتيمموا صعيدا طيبا وقوله تعالى فمن لم يستطع فاعطوا من بيت مسكينا  
والأصل في الحكم الذي ذكرناه بين تقدم الشرط في صد الكلام وبين تأخره  
ولا يتسع أن لشرط الشيء بشرط كثيرة كما لا يتسع أن يكون الشرط  
الواحد شرطاً في أشياء كثيرة وكما أن زيد في الشرط زاد التخصيص ومن  
الشرط أن يكون مستقبلاً وكذلك الشرط والغاية يجري في هذا المعنى  
الشرط وقوله تعالى ولا تقر بهن حتى يظهرن معناه إلى أن يظهرن  
وأن تظهرن فأقر بهن وكذلك قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم  
صاغرون **فصل في المطلق والتقييد** أعلم أن التقييد هو  
مثل قوله تعالى فحري رقية مؤمنة وقوله تعالى فصيام شهرين  
متتابعين فإذا أتى هذا التقييد جملة واحدة فلا شبهة في تغيير  
حكمها واختلاف متى ولي جملة في رجوعه اليها إذا صح ذلك فيه أو رجوعه  
إلى ما يليه كما تختلف في الاستثناء وقد تقدم شرحاً واختلاف في أن الحكم  
المقتد إذا خالف الحكم المطلق ولم يكن من جنسه فإن التقييد لا يفتقد إلى  
المطلق وإنما اختلفا فيما قيد وأطلق والجنس واحد كالقنات لا

أطلق الرقية في كفارة الظهار وتقيدها في كفارة القتل فقال قوم إن  
المطلق يصير مقتداً للظاهر لا للدليل وقال قوم يقيده بالدليل والقياس  
وقال آخرون لا يصح تقييده بالقياس من حيث يتضمن الزيادة والزيادة  
في النص نسخ والدليل على أن المطلق لا يقيده لأجل تقييده غيره أن كل  
كلام له حكم نفسه ولا يجوز أن يعتدى إليه حكم غيره ولو كان تقييد المطلق  
لأجل تقييده غيره لوجب أن يخص العام بالتخصيص غيره ويشترط المطلق  
على هذا الوجه وهذا يبطل الثقة بشئ من الكلام واحتجاجهم بأن  
القرآن كالكل الواحدة يبال بالاستثناء والتخصيص وقوله  
الشهادة لما أطلقت في موضع وتيديد في آخر حكمنا بتقييدها في كل  
موضع يبطل بأن العدد المعتبر في كل موضع وإنما اشترطت للدليل  
هو غير ظاهر تقييدها في بعض المواضع فإما من يجعل القياس دليلاً  
وطريقاً إلى إثبات الأحكام فليس له أن يمتنع من تقييد الرقية بدليل  
القياس أن اقتضى ذلك وإن كان زيادة وليس في الحقيقة زيادة لأن  
تقييد الرقية بالإيمان يقتضي أن المجري أقل مما كان مجري وهذا في  
المعنى تخصيص لأن زيادة ولا يعتبر زيادة اللفظ لأن كل تخصيص دليل  
شرعي لا بد من كونه زيادة في اللفظ **فصل في ذكر**  
**مخصصات العوم المفصلة للمقتد** أعلم أن تخصيص العوم بكل دليل



أوجب العلم من عقل وكتاب وسنة مقطوع عليها واجماع لا شبهة فيه ولا  
خلاف من محقق في مثله لأن الدلائل القاطعة إذا دل على ضد حكم العام  
ولم يجز تناقض الأدلة فلا بد من سلامة الدلائل ولا يسلان إلا بتخصيص  
ظاهر العموم فإن قيل لم كنتم ما بن بخصوا العموم بدليل العقل بأولى وقت  
خض دليل العقل بالعموم قلت دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة  
والحجاز والعموم يصح فيه كل ذلك فهذا اختصاص العموم بالعقل فإن  
قيل دليل العقل يجب تقديمه على العموم فكيف يجوز به ولو جاز  
تخصيصه به كجواز نسخة فلنا دليل العقل ليس بخصيص على الحقيقة  
وأنما هو الال على المخصص والموتش في الحقيقة هو قصد مخاطبة الدليل  
يجوز تقديمه على المدلول لأنه ليس بموتش على أن دليل العقل كما تقدم  
فهو مصاحب فلو كان موتش لكان مصاحباً أما النسخ بدليل  
العقل فغير متسع في المعنى لأن سقوطه من القيام في الصلوة بالربا  
كسقوطه بالزنى بمعنى النسخ حاصل وإن لم يطلق الاسم وأما تخصيص  
الكتاب بالكتاب فلا شبهة في جوازه ومن خالف في ذلك من أهل  
الظاهر وسعى التخصيص بآنا أنما هو مخالف في العبارة وأما تخصيصه  
بالسنة فلا خلاف فيه وقد وقع كثير منه لأنه تعالى قال يوصيكم  
الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين بخصيص عموم هذا الظاهر

قوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا يورث أهل بيته وجمل القول في  
هذا الباب أن كل شيء هو حجة في نفسه لا بد من تخصيص العموم به وأما الخلاف  
في عبارة أوفى وقوع ذلك ولا حاجة بنا إلى ذكر الوقوع في هذا الموضع  
تخصيصه بالاجماع صحيح لأن الاجماع عندنا لا يكون إلا حجة لما  
سند كره في باب الاجماع بميثرة الله تعالى والخلاف بيننا وبين أصحاب  
الاجماع إنما هو في التعليل والدليل **فصل في**  
**التخصيص بأخبار الآحاد** اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد  
في تخصيص عموم الكتاب بما فهم من أبي أن يخص بها على كل حال  
ومنهم من جاز تخصيصه بأخبار الآحاد إذا دخله التخصيص بغيرها  
ومنهم من راعى سلامة اللفظ في كونها حقيقة ولم يوجب التخصيص  
بغير الواحد مع سلامة الحقيقة وأجازه إذا لم تكن سالمة وأما سلم  
الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متصل به ومنهم من يجيز  
تخصيص عموم بأخبار الآحاد على كل حال بغير قسمه والذي نذهب إليه  
أن أخبار الآحاد لا يجز تخصيص عموم بها على كل حال وقد كان جازاً  
أن يعبد الله تعالى بذلك فيكون واجباً غير أنه ما تعبدنا به والذي  
يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الناس بين قائلين ذاهب إلى وجوب  
العمل بغير الواحد في الشريعة وناف لذلك وكل من نفى وجوب العمل بها



في الشرع في تخصيص بها وليس في الامة من جمع بين نفي العمل بها في غير  
التخصيص وبين القول بجواز التخصيص والقول بذلك يدفعه الاجماع وسئل  
بمشية الله اذا اتينا الى الكلام في الاخبار على ان الله تعالى ما تعبدنا بالعمل  
باجاز الاحاد في الشرع فبطل التخصيص بها لما ذكرناه ولا شبهة في ان  
العموم باجاز الاحاد منع على القول بالعمل باجاز الاحاد على اننا لو سلمنا  
ان العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به لم يكن في  
ذلك دلالة على جواز التخصيص بها لان في اثبات العبادات العمل بها  
في موضع لا يقتضي تجاوزه الى غيره الا ترى انهم لم ينسخوا بها وان عملوا  
بها في غير النسخ فكذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص وان لو  
التخصيص لاختلاف الموضوعين لان جبر الواحد ليس بحجة من جهة  
العقل وانما كان حجة عند من ذهب الى ذلك بالشرع فغير منع  
في ذلك واعلم ان شبهة من احال التعبد بالعمل بجبر الواحد في  
تخصيصا وغيره التي عليها المدار ومنها يتفرع جميع الشبهة ان العموم  
طريق العلم فلا يجوز ان يختص بالطريق اثباته غالب الظن والذي  
يفسد اصل هذه الشبهة ان التعبد اذا ورد بقول خبر الواحد  
في تخصيص او في غيره فطريق هذه العبادات العلم دون الظن وانما  
خصصنا معلوما بمعلوم وادلة العقول شاهد بذلك وسنشرح هذا

في الكلام على نفي جواز العبادات بجبر الواحد عقلا عند الانتهاء اليه بعون الله  
وبعد فلا خلاف بين الفقهاء في جواز الرجوع الى اخبار الاحاد في الايام  
العام فما الذي يمنع من الرجوع اليها في الحكم للعقل بالاسم الا ترى اننا عند  
ثبت الاسماء بالرجوع الى اهل اللغة فما الذي يمنع من الرجوع الى الاحاد  
في تخصيص الاحكام واما من جاز التخصيص باجاز الاحاد بشرط دخول  
التخصيص قبل ذلك او بشرط سلامة الحقيقة فمبتهمة في ذلك ان  
يصبر للفظ مجازا وقد بينا ان الامر بخلاف ذلك **ه ه**  
**فصل في تخصيص العموم بالقياس**  
اعلم ان هذا الفصل نظير للذي تقدمه واختلاف في تخصيص العموم  
بالقياس انما هو فرع من فروع القائلين بان العبادات قد وردت بالقيا  
في الشريعة ومن دفع جواز القياس في شئ من الشريعة لا شغل له بهذا  
الفرع واذا دللنا على ان العبادات لم ترد بالقياس في حكم من احكام الشريعة  
مطل القول بانه مختص بالاجماع على ما قلناه في اخبار الاحاد وقد  
اختلفت مشيئة القياس في هذا المسئلة فذهب ابو علي الجبائي وجماعة  
الفقهاء الى انه لا يختص العموم به وهو قول ابى هاشم الاول ومنهم  
من قال يختص بالقياس الجبائي دون القياس الكوفي وهو مذهب كثير من  
اصحاب الشافعي ومنهم من قال يختص به اذا دخله التخصيص ومنهم من



تخصيصه بالقياس على كل حال وهو مذهب أكثر الفقهاء ومن ذهب إلى ما ثم  
الآخر فقد ذكرنا طرقا يقتضي في تخصيص بأخبار الأحكام وهي الطريقة في نفي  
التخصيص بالقياس ويمكن إذا سلمنا أن العبادات تدور في نفي التخصيص  
أن نسلكت مثل الطريقة التي سلمناها في نفي تخصيصه بأخبار الأحكام  
فنقول قد علم أن القياس ليس بحجة في نفسه كدليل العقل وإنما  
كونه حجة بالسمع فمن أين إذا كان في غير التخصيص حجة أنه كذلك في التخصيص  
فإنما دعواهم أن الأمانة إنما حجت الأتم بالأختين فما زاد بالقياس في ذلك  
أبلغ من التخصيص وإن العبد كالأمة في تخفيف الحد فاطلة لأننا  
لا نسلم ذلك ولا دليل على حجة وإنما الموقوف في ذلك على إجماع الأمانة  
دون القياس ومن منع من القياس من حيث أوجب الظن والعموم  
طريق العلم قد بينا الكلام عليه في جواز التخصيص بأخبار الأحكام ونسأل  
دليل العبادات بالقياس يقتضي العلم فما خصصنا معلوما لا يعلم ولا  
اعتبار بطريق هذا العلم كان ظنا أو غيره ومن أقوى الحجج به من  
نفي تخصيص العموم بالقياس أنه لا خلاف بين مشيخته في أن الشرط  
في استعماله ضرورة وسلامته من أن يكون الظواهر دافعة له وهذا  
الشرط يمنع من تخصيص الكتاب أو السنة المعلومة المقطوع عليها  
به ويجوز بعض من خالف في ذلك فيقدح في هذه الطريقة بات

يقول إذا خصصنا العموم بالقياس فقد استعملناه فيما لا نص فيه  
بخلافه وإنما يدفع النص القياس إذا كان المراد بذلك النص معلوما فإنا نبتنا  
اللفظ في الظاهر لا يكون دافعا فإن اردتم الأول فهو سلم ولا يمنع من تخصيص  
بالقياس وإن اردتم الثاني في سلم وهو موضع الخلاف وهذا ليس  
بصحيح لأن مراد الله تعالى إنما يعلم بخطابه فإذا كان ظاهر خطابه  
ينافي القياس فقد زال الشرط في صحة القياس فكيف السبيل إلى  
العلم بمراده الآمن جهة خطابه وبعد فعله لم يعرف شبهة أن القياس  
في تخصيص العموم شرط ليس هو الدليل العقلي ولا السنة المقطوع عليها  
وقد بينا أننا نترك ظاهر الكتاب ونخص عمومه بدليل العقل والسنة  
المعلومة والإجماع فيجب مع هبوط درجة القياس عنها ألا ندع  
بظاهر العموم وإن نكفي في المدفع له بينا أن ظاهر الكتاب بخلاف  
سوجه حتى يكون القياس بخلاف الأدلة القاطعة وليس يمكن أن  
يدعوا أن الفرق بين القياس وغيره من الأدلة القاطعة أن القياس  
لا يستعمل مع العلم بأن مراد الله تعالى بخطابه خلافه قلنا لا لا  
من الأدلة يستعمل مع ذلك فإذا قيل ما عدا القياس من الأدلة يمنع  
أن يعلم من مراد الله تعالى خلافها لأن ذلك يقتضي تعارض الأدلة وتناقضها  
وهذا جائز في القياس قلنا هذا صحيح غير أنه فرق بين القياس وغيره



في الموضع الذي حققناه لان الاتفاق انما حصل في ان شرط تخصيص القياس  
يحتاج لشرط التخصيص بعينه فان لم يكن الامر على ما ذكرناه من ان ظاهره ان  
لفظ العموم يمنع من القياس ولا يمنع من سائر الادلة فلا نزاع بين الكل  
التساوي ومعلوم خلافه **فصل في تخصيص العموم باقوال الصحابة**  
اعلم انه لا خلاف في ان كل ما هو حجة في نفسه يخصص للعموم في الجماع  
الصحابة حجة فيجب التخصيص به ونحن وان كنا نجا الفهم في تقليل كون  
ذلك حجة او في دليله فالحكم لا خلاف فيه بيننا فاما قول بعضهم في  
الناس من يذهب الى انه اذا اظهر وانتشر ولم يقع فيه خلاف جرى  
الاجماع فيخص بذلك كما يخص بالاجماع وفيهم من يقول اسماهم عن  
لا يدل على الوفاق فلا يجعل اجماعا ولا يخص به تحقيق ذلك باق  
فيما بعد ان شاء الله تعالى ولما نحن فاشنا نذهب الى ان في الصحابة  
من قوله باقراده حجة وهو ابر المؤمنين عليه السلام لقيام الدليل على  
عصمته وقد دللنا على ذلك في كتب الامامة وليس هذا موضع ذكره  
وقوله عليه السلام من غرد اخص به العموم لاحكام الله **هـ**  
**فصل فيما الحق بالعموم وهو خارج منه**  
اعلم ان العموم من احكام الالفاظ فاليس لفظ لا يخصص اذ عماء العموم  
فيه واذا كان الفعل غير متعد في نفسه ولا يتعلق بسواه فكيف يخصص

اذ عماء العموم كيفية في التعلق والكيفية في التعلق فرع على حصول التعلق  
وهذا الجملة تغني عن تفرع هذا الباب وتضييقه والحكم على تخصيص  
المسائل لكنا نذكر طر فامن ذلك ينتفع به اذا روى عنه الله عليه السلام  
تغني بالشاهد واليمين فليس بواجب ان يكون منه عليه السلام  
ذلك قول فحمله على عمومه لان الحكم لا يقتضي القول عام في هذا  
الباب وفعله عليه السلام لا يخلو من وجوب اما ان يكون الوجه الذي  
وقع عليه غير معلوم بخوان ياخذ عليه السلام من يد رجل ملكا من غير  
ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك جمللا وان يعلم الوجه مثل  
ان يقضي بالشاهد واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعديها ولا  
تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على تساوي كل المدعي والمدعى  
عليهم في هذا الحكم لما عدنا هذا الحكم الى غير موضعه وكذلك لا يجب  
ان يخرج في من افطر في شهر رمضان باق وجهه كان نظره فعلية الكفارة  
باروى ان رجلا افطر في شهر رمضان فامر عليه السلام بالكفارة لا  
ذلك كما قلناه قضيه في عين لا يجب عمومها فان قيل فما قولكم في جواب  
عليه السلام عن سوال سائل له هل يكون عامنا او خاصا قلنا اذا سئل  
عليه السلام عن حكم المفطر فلا يخلو جوابه من ثلثة اقسام اما ان يكون  
عام اللفظ نحو ان يقول كل مفطر فعليه الكفارة والشمس الثاني ان



الجواب في المعنى ما تناخروا ناسل عليه السلام عن رجل افطر فخرج الاستحباب  
 عما به افطر ويقول عليه السلام عليه الكفارة فكأنه قال من افطر فعليه  
 الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا بالجواب مثله فيحل  
 محل الفعل وعلى هذا لا يصح ان يجمع في الجمع بين الصلاتين بما روي  
 عنه عليه السلام انه جمع بين الصلاتين في السفر لأن ذلك ليس بعام  
 وانما يدل على انه عليه السلام جمع وليس بمتناول لموضع الخلاف فلما اوردوا  
 الواردة فانه عليه السلام كان يجمع بين الصلاتين في السفر وان هذا  
 اللفظ يقتضي التكرار فيدخل موضع الخلاف فيه فيصح لا دون  
 اقتضى التكرار قد دخل فيه موضع الخلاف بعينه وانما يدل على تكرار  
 الجمع ويجوز ان يكرر جمع مخصوص لا خلاف فيه مثل الجمع بين  
 الصلاتين بعينه او غيرها ومن الناس من فرق بين ان يروي عنه عليه السلام  
 انه قضى هكذا وبين ان يروي انه قضى ان كذا فيه كذا وادعى ان الاول  
 يفيد الفعل والثاني يقتضي القول وفي الناس من سوى بين الاثنين  
 والاقرب الفرق فان التعارف في الثاني يقتضي ان يكون ذلك قولاً  
 الا انه من اين انه يفيد العموم والراوى ليس بحال لفظ النبي صلى الله عليه وآله  
 عليه وآله لالفاظ الحكمي واما تقليده عليه السلام الحكمي في معنى كونه  
 عليه السلام في التراخي من الطوائف عليهم والطوائف فلهذا التعليل

انما يصح ان يتعدى موضعه بان يتعبد الله تعالى بالقياس فاما قبل  
 العبادة به فالصحيح ما ذكرناه ويوافق على هذا الموضع المحصلون من اصحاب  
 القياس ومثله الذي عزمنا لان فيه معنى التعليل ولاشارة اليه فاما ما رويتم  
 انه عليه السلام سها فيجد فهو محتمل للتعليل كانه قال فيجد لاجل سهاه  
 ويحتمل ان يكون ذلك خيراً محضاً عن ان التجرد تعقب السهو كما ان حيث  
 كان خيراً ناله ويحتمل ايضا ان يكون المراد به انه يجد سهاها فلما اوردوا  
 لا يعلم ان التجرد سببه السهو وانما يعلم ذلك بالدليل **فصل**  
**تبيين ما يصح دخوله في تخصيص فيه ما لا يصح ذلك**  
 اعلم ان التخصيص انما يصح دخوله على جهة الحقيقة فيها عموم على جهة  
 الحقيقة فاما ما ليس بعام حقيقة من حيث كان لفظه لا يتناول اشياء  
 كثيرة فالتخصيص لا يصح فيه وهذا القسم على ضربين احدهما ما هو من جهة  
 دليل اللفظ ومناه يتناول اعياناً فنعني التخصيص بعينه كانه في  
 العموم ثابت فيه والقسم الآخر يتناول اشياء كثيرة لا يظاهر اللفظ ولا  
 بدليله لكن من جهة القياس فمن اجاز تخصيص العلة الشرعية اجاز  
 ومن منع تخصيص العلة منعه **فصل في تخصيص الاجماع**  
 اعلم ان الاجماع اذا كان على قول عام نظراً فان علمنا قصدهم به باضطراب  
 لم يدخله التخصيص وان لم يعلم قصدهم به ساء التخصيص وهكذا في عموم



كلامه عليه السلام ان تخصيص انما يسوغ فيه اذ الوجه لم يقدّر وهذا الشرط  
 مستعمل في خطابه تعالى فلا يجر له ذكره فانما اذا كان اجماعهم على فعل او ترك  
 بفعل فلا تخصيص فيه على الحقيقة وانما يصح دخول معنى التخصيص فيه متى علم  
 بالدليل ان حكم غيره فيه حكمه **فصل في الغاية التي يبلغ تخصيص عموم بها**  
 اعلم انه لا غاية الا ويجوز ان يبلغ تخصيص ظاهر العموم اليها غير ان الفاظ  
 اجمع كالشركين والرجال متى بلغ التخصيص فيه الى اقل من ثلثة كان اللفظ  
 مجازا وليس كذلك لفظ من فيما يعقل وما فيما لا يعقل لان التخصيص  
 بلغ في هاتين اللفظتين الى الواحد لم يخرج الكلام من كونه حقيقة وقد سمي  
 عن ابي بكر الفاعل الخلف في ذلك وان كان يذهب الى ان لفظه من يجوز  
 ان يبلغ التخصيص في ذلك الواحد ولا يجوز في الفاظ اجمع ان ينتهي التخصيص  
 الى الواحد وهذا منه تخرطير واذ كان البلوغ عنده في من الى الواحد  
 يجعل اللفظ مجازا فالاجاز في الفاظ اجمع مثل ذلك واذ كان ايضا التخصيص  
 في الفاظ اجمع الى ان ينتهي الى ثلثة جعل القول مجازا عنده لانه يقتضي  
 الاستغراق على مذهبه فأتى تخصيص عرض فيه انتفى كونه مجازا فأتى  
 فروق في بلوغ التخصيص بين ما نقص عن ثلثة وبين ما زاد عليه  
**فصل في ان الاستثناء والشرط اذا تعلقا ببعض ما دخل تحت**  
**العموم لا يجب الحكم بان ذلك هو المراد بالعموم** اعلم ان من المتكلمين في أصول

الفقه من ذهب الى ان الشرط اذا تعقب عموما وكان الشرط يتعلق ببعض  
 ذلك العموم فانه غير واجب ان يجعل العموم على ان المراد به بعض ما تناوله  
 لفظه بل يجعل على ظاهره عمومه ونحو ذلك مثالا من قوله تعالى لا جناح  
 عليكم ان طلقتم النساء الى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان  
 تنسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فضصف ما فرضتم الا ان يعفون  
 او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ومعلوم ان العفو لا يصح من كل  
 مطلقة وانما يصح من البالغات الكاملات وهي بعض من تقدم ذكر  
 ونحو هذا القول الاول على عمومه وذكره امثالا آخر وهو قوله تعالى  
 يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فانه عام في جميع المطلقات وان تعفوه  
 ما ينتهي الاختصاص من قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فليسكنوهن من معروف  
 او فارقوهن معروف وذلك لا يتأتى الا في الرجعية والذي يقول في هذا  
 الباب ان الشرط الخاص اذا تعقب عموما فيجوز ان يتعلق ببعض ما تناوله  
 العموم ويكون اللفظ الاول على عمومه وجاز ان يكون مخاطب بالعموم  
 انما زاد بعض ما تناوله اللفظ وهو الذي تعلق الشرط به ومع الاحتمال  
 للامرين لا بد من دليل يعلم به ايها وقع الذي بين ما ذكرناه ان القابل  
 اذا قال اضرب الرجال الا من استدي ضربك له باله وان ثبت اضرب الرجال  
 ان لم يقيد واضربك بالام حتى يكون قد ثبت بحرف الشرط وان كان



المثال الأول فيه معنى الشرط وهذا شرط خاص لا يليق بجميع الرجال لأن لفظ  
 الرجال يدل على من فيه العبد والعبد لا يليق بالشرط الذي تعقب الكلام  
 محصور لا يتعلق إلا بالحرار ولا يجب أن يقطع على أن المخاطب بذلك  
 أراد بقوله الرجال الأحرار والعبيد وإن خص بالشرط الأحرار كما لا يجب  
 أن يقطع على أنه أراد باللفظ الأول الأحرار دون العبيد بل ذلك ثبت  
 على الدلالة ومع فقد ما لا يجب القطع على أحد الأمرين بوضح ما ذكرناه  
 أن في كل واحد من الأمرين مجازاً وعدلاً عن الظاهر الأخرى لما إذا  
 حملنا لفظ الرجال على الأحرار دون غيرهم كانت مجازاً وإذا حملنا  
 على العموم وحملنا الشرط على بعض ما دخل تحتها كان ذلك أيضاً مجازاً  
 وعدلاً عن الظاهر من وجه آخر لأن تقدير الكلام إلا أن يقتدى بعضهم  
 بما له ضربك والظاهر يقتضي أن المفتدى هو المأمور بأن يضربه والكلام  
 في الآية يجري على ذلك لأن قوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن  
 تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعصون  
 متى حملنا الشرط على بعض المطلقات صار تقدير الكلام إلا أن يعصوا  
 بعضهم وظاهر الكلام يقتضي أن العنق يقع من جميع المطلقات فإن  
 أن العنق محتمل للأمرين وما في كل واحد منهما إلا ضرب من المجاز وعدل  
 عن الظاهر فإن قيل فأن الآية كلها إنما علمت في كل مطلقة طلق قبل الله

بها بان لها نصف المهر من هذه الآية فهي عامة في المطلقات وإن اقتص  
 الشرط قلنا أن كانت الأمة قد اجتمعت على ذلك فاجماعها دليل ثبت  
 به أحد المحتملين وقد قلنا أن الخطاب محتمل للأمرين معاً على أن الأمة  
 إنما اجتمعت في كل مطلقة طلق قبل الدخول بأن لها نصف المهر  
 واجماعها على هذا الحكم حجة وإن لم يكن مستفاداً من عموم الآية فمن  
 ابن رجوعهم في عموم هذا الحكم إلى عموم لفظ الآية فاما المثال الثاني  
 من قوله تعالى إذا طلقتم النساء أو أنه عام في المطلقات كلهن وإن اقتص  
 بالشرط الذي هو قوله تعالى فإذا بلغن أجلهن فاسكنوهن بمعروف  
 أو فارقهن بمعروف فأنه لا يليق إلا بالرجعية فالكلام في هذه الآية  
 كالكلام في التي قبلها فلا معنى لأعادته وذهب من أشرنا إليه أيضاً  
 إلى أن الحملين إذا عطف أحدهما على الأخرى محصور أحدهما  
 لا يقتضي خصوص الأخرى مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن  
 ثلثة قروء إلى قوله تعالى ويعولهن أحق بردهن فالحكمة الثانية  
 خاصة لأنها لا تليق إلا بالرجعية والاولى عامة في كل مطلقة والشبهة  
 في ذلك أن كل جملة لها حكم نفسها ولا يعتدى إليها التخصيص من غيرها  
 والصحيح أن يجري الكلام في هذه الآية مجرى ما تقدم ويقول أن  
 قوله تعالى والمطلقات يتربصن بمحتمل أن يريد به الرجعية لفظاً



الجملة الثانية ويحتمل ان يريد به العموم ويكون تقدير الكلام ويجوز ان يحتمل  
احق بردهن لان في كل الامرين وجرنا من المجاز والعدول عن الظاهر  
فلا بد من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما كان ترجيح حمل  
الاول على عمومه لو لم يكن في الثاني مجوز وعدول عن الظاهر فلا بد  
من دليل يقتضي القطع على احد الامرين وانما يكون لكل جملة حكم  
نفسها اذا لم يتعلق كل واحدة بالآخرى هذا التعلق مثل ان يقول القائل  
ضربت القوم واكرمت العلماء فانما اذا قال بعد ذكر المطلقات ويعودتين  
فالظاهر يقتضي ان الكناية عائدة الى كل من تقدم ذكره والصفة  
تكشف عما قلناه فان القائل اذا قال اضرب الرجال السود ان مقتضى  
فهذه صفة تعود الى جميع الرجال ولا يجوز ان يحمل على الصفة السوداء  
على انها لبعض الرجال المضروبين وان لفظ الرجال على عمومه لانه  
لا فرق بين ان يقول اضرب الرجال السود وبين ان يقول <sup>السود</sup> اضرب  
الرجال فمقتضى حمل هذا اللفظ على ان المراد به اضرب الرجال الذين <sup>السود</sup> السود  
بعضهم وجعل لفظ الرجال عاقل ذلك جار مجرى ان يحمل قوله تعالى  
الا ان يعقوبون على ان المراد به الا ان يعقوب بعضهم في انه عدول عن  
الظاهر وان كان في الصفة اجمع والخش فانما الاستثناء متعلقة  
ببعض ما تناوله العموم صحيح جاز لا يقتضي تخصيص العموم والقضا

بانه ما اريد به الا الجنس الذي تناوله الاستثناء بعضه لان القابل  
اذا قال اضرب الرجال الا فلانا الاسود فلفظ الرجال عام في البياض  
والسودان وان كان الاستثناء خاصا وانما الاشكال هو في الشرط  
والصفة وقد قلنا ما عندنا في ذلك وبسطناه **فصل**  
**في تخصيص قول النبي عليه السلام بفعله** اعلم ان فعله عليه السلام  
للشيء يدل على انه مباح لا محالة منه فاذا علمنا بالدليل ان حالنا  
كحال عليه السلام في الشرايع علمنا ايضا انه مباح لنا فان كان قد سبق  
عليه السلام قول عام في تحريم ذلك الفعل على العموم فلا بد من الحكم  
بتخصيصه وانما وقع الشبهة في هذه المسئلة لاختلاف حمل حكمنا في الشرايع  
حكمه وهل الاصل ذلك او غيره **فصل في تخصيص العموم بالعادة**  
اعلم ان العموم لا يجوز تخصيصه بان تعاد الناس ان يفعلوا خلافا لانه  
انما لم يجب ان يكون تابعة لخطاب الله تعالى وخطاب رسول الله  
عليه واله فكيف يجعل التابع متبوعا وان كانت هذه العادة اثر في  
حكم اللفظ وفائدة وجب ان يخص العموم بها لان التعارض له تأثير في <sup>المراد</sup> <sup>المراد</sup>  
الالفاظ فلا يمنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى **فصل**  
**ان العموم اذا خرج على حاشا لا يقتضي تخصيصه** اعلم ان المراد بقولنا  
سبب في الكلام الداعي الى الخطاب به والباعث عليه وليس المراد بهذه



اللفظة هاهنا الأسباب المولدة للأفعال والحكم لا يجوز أن يرد بحفظه  
الأمالة دواعيها فلا بد في خطاب من أن يكون مقصورا على أسبابه وغير متعد  
لها ولا فاضل عليها فقد اتفقت على هذه الجملة غير أنه لا يجي منها أنه إذا  
سأله عليه السلام سأل عن حكم حادثة فاجابه بقول عام أنا نقصره على ذلك  
السؤال لأنه إذا أعم بخطابه سؤال السائل وغيره فما أضاف إلى بيان حكم ما  
سأله به بيان حكم غيره إلا السبب آخر دواعي هو غير سؤال السائل لأنه لو لم  
يكن كذلك لأجاب بما يكون وفقا للسؤال من غير أن يكون فاضلا عليه و  
ليس يجب عليه أن يكون الخطاب مقصورا على الأسباب التي يظهر لنا بل  
يكون مقصورا على أسباب الظاهرة لنا والكافة عنا وهذا التخصيص يزيل الشبهة  
في المسألة ويعود إلى الكلام المألوف في هذه المسألة فيقول قد اختلفنا  
فيها فقال قوم يجب حمل الكلام على سببه دون ظاهره وقال آخرون يجب  
حمله على ظاهره إذا أمكن ذلك وكلامه عليه السلام ينقسم إلى مطابقت  
السبب غير فاضل عنه والى ما يكون أعم منه والاول لا خلاف فيه والثاني  
ينقسم إلى قسمين أحدهما أن يكون أعم منه في الحكم المسؤول عنه بخلافه <sup>على الظاهر</sup>  
وقد سئل عن اتباع عبدا واستغله ثم وجبه عيبا أخرجه بالصان <sup>المتهم</sup>  
الآخر أن يكون أعم منه في غير ذلك الحكم المسؤول عنه بخلافه له عليه السلام  
وقد سئل عن الرصنة بما البحر هو الظاهر وماؤه أهل ميتته فاجاب

عليه السلام بما يقتضي شره وإنزاله الجاسة به وغير ذلك وفي جوابه عليه  
ما إن لم يعلق بالسبب لم يكن معيذا ولا مستقلا بنفسه نحو ما روى عن علي عليه السلام  
وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام انقص إذا حسن فقبل نعم  
فقال عليه السلام فلا إذا أو الذي يدل على صحة ما ذكرناه من حمل الكلام  
على ظاهره أن كلامه عليه السلام هو الدلالة على الأحكام فيجب أن يعتبر  
صفته في عموم أو خصوص كل يعتبر صفة امره ونهيه دليل آخر يدل  
أيضا على ذلك أن العموم لو انفرد عن السبب يحمل على عموميه بلا خلاف  
فيجب مثل ذلك إذا خرج على سبب لأن السبب لا يخرج من صفته  
التي من جهة ما كان دليلا لآية لانتافي بين حدوث السبب وبين عموم  
اللفظ يقتضي ما ذكرناه أن آية اللعان نزلت في هلال بن أمية الخلفي  
وحملته الأمية على كل رام زوجته وكذلك آية الظهار وردت في  
خوله بنت خويلد وحمل هذا الحكم على كل من ظاهر من امراته دليل  
آخر وما يدل أيضا على ذلك أنه لا فرق بين قصر الخطاب مع عمومته على  
السبب وبين قصره على العين التي تعلق السبب بها حتى لا يدخل في الخطاب  
الآنك العين دون غيرها ولوجب أيضا إذا كان للمادة تعلق بمكان  
مخصوص أو وقت مخصوص ألا يتعداهما الحكم وفي فساد ذلك دلالة  
على وجوب اعتبار اللفظ دون أسبابه وما كنهه وأوقاته دليل آخر



وما يدل ايضا على ذلك ان السائل لا يعرف ما الذي يجاب به ولهذا جاز  
ان يدخل تحت السؤال النفي والاثبات على سواء وكيف يجوز ان يبنى  
اجواب الذي لا يصدر الا عن معرفة ولا يجوز ان يضمن نفيًا وإثباتًا  
على السؤال مع اختلاف حكمهما دليل آخر وايضا فان السبب فايده  
البعث على البيان فاذا كان سائر ما يدعو الى البيان لا يوجب تغير حال  
الخطاب في اعتبار عمومه وصفته فكذلك السبب **فصل**  
**تخصيص العموم بمذهب الراوي** اعلم ان هذه المسألة  
كالفرع على قبول اخبار الآحاد والعمل بها وسند ذكر ما عندنا في ذلك  
اذا انتبهنا الى الكلام في الاخبار بعشية الله وعونه واذا فرضنا العمل بما  
يرويه الواحد لم يوجب ان يخصص عموم ما يرويه لمخالفة له لان  
غاية حسن الظن بالراوي انه ما عدل من العموم فيما رواه هوى ولا عقيدة  
لكن لو جرم من الوجوه وذلك الوجه بمقتل ان يكون لانه علم وقصده عليه  
السلام وبمقتل ايضا انه عمل على رواية غيره او لوجه من الاستدلال  
والقياس اما ان يكون مخطيا فيه او مصيبا فكيف يجوز ان يعدل  
عن ظاهر العموم والعمل به واجب لانه لا يمكن للصح والباطل والتصحیح  
والفاسد والاشبه ان يكون الراوي ما عمل بخلاف ما رواه لعله يقصد  
عليه السلام لانه لو كان الامر على ذلك لوجب ان يبين الراوي **هذه**

الحال ويذكرها ازالة للتمية عن نفسه فاذا لم يذكرها فالاولى انها كانت  
ولهذا يقول ان الراوي اذا ذهب فيما رواه الى انه منسوخ لا يجب القول  
بتحريم سبيل احسان به واي فرق بين تقليد في التخصيص وتقليد  
في النسخ وهذا المذهب اضعف من ان يحتاج الى الاكثار منه **فصل**  
**في ان الاخبار كالاولا في جواز دخول التخصيص**  
اعلم ان الاخبار كالاولا في جواز دخول التخصيص فيها بل هو في الاخبار  
اظهر واذا كان معنى التخصيص هو ان يريد المخطب بعض ما تناوله  
فهذا المعنى قائم في الاخبار اظهر من قيامه في غيرها والكلام بين اهل  
الوعيد واهل الارجاع في آيات الوعيد انها هرة تخصيص هذه الآيات  
ومن استغنى عن ذلك فلفظه تامله واعتدال من الى ذلك بان النسخ  
لما لم يدخل في الاخبار فكذلك التخصيص باطل بما سنده عند الكلام  
في الاخبار بعون الله ولو عكس عاكس هذا القول وذهب الى التخصيص  
انما يدخل في الخبر دون الامر لما امكن دفعه الى ما يمثله بدفع من الجي  
تخصيص الاخبار **فصل في ان ذكر بعض الجملة لا يخصص العموم**  
اعلم ان التخصيص انما يكون بطريقة التنافي ولا تنافي بين الجملة الخاصة  
اذا عطف على العامة فكيف يخص بها واي شبهة تدخل على مناسل  
في ان قول القائل اعط الرجال وزيدا لا يقتضي افراد زيد الا يكون



دخل في الجمل الاولى وانما افر دقتيما او ناكيدا على مذهب من براه وانما بعض  
الشافعية قوله هذا على دليل الخطاب وهو باطل باسنادي بمشية الله تعالى  
**فصل في بناء العام على الخاص** اختلف التاريخ في العام والخاص  
اذا وردا بينهما ثبات وكان الخاص منهما ينفي الحكم عن بعض ما تناوله العام  
فذهب الشافعي واصحابه واهل الظاهر وبعض اصحاب ابى حنيفة الى ان  
العام ينفي على الخاص وقال آخرون مع عدم التاريخ يجب ان يرجع في  
الاحد باحدا الى دليل ويجوز انهما يجري عامين تقاضا وهو مذهب  
عيسى بن ابان وابى الحسن الكرخي وابى عبد الله البصري والذين  
يجب تحقيقه في هذه المسئلة ان الخلاف فيها سمي على فقد التاريخ و  
ارتفاع العلم بتقديم احدهما او اخره وهذا الشرط لا يلزم بعموم الكفاية  
فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط بمحصول الاختلاف فيه وانما  
يصح تقديره في اخبار الاحاد لانهما هي التي ربما عرض فيها هذا العارض  
ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد قد سقطت عنه كل هذه المسئلة  
فان تكلم فيها فعلى سبيل الغرض والتقدير والذي يمتزى في نفوسنا  
اذا فرضا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل  
من العمل باحدهما ولا حاجة بنا الى تفصيل ما يجوز ان يدل على ذلك من  
الادلة من اجماع او غيره لان الغرض ان لا يجب البناء على مذهب من

اوجه بل الرجوع الى الادلة والذي يدل على صحة ما اخترناه ان بناء العام على الخاص  
له شرط لا بد من اعتباره وهو ان يكونا واردين معا والحال واحدة لان تقدم  
احد ما على الآخر يقتضي عدم الفسخ فلا بد من تقدير المقارنة واذا كان هذا  
غير معلوم فانه هو سبق عليه من البناء لا يصح فاذا قيل فقد التاريخ يقتضي رده  
مما قلنا ومن اين قلتم ذلك ونحن مع فقد روايته بالتاريخ بخور التقدم  
والتاخر كما يجوز للمصاحبة فاذا قيل لو كان بينهما تقدم وتأخر  
لروى قلنا ولو كان بينهما مصاحبة او مقارنته لم يوت واتى فرق  
بينكم اذا اعتمدتم على البناء وهو شرط بالم تعلوه من المقارنة وبين من ذهب  
الى ان احدهما ناسخ لصاحبه وان كان النسخ مقرر الى عدم التقدم  
والتاخر فاما اعتمادهم على ان الغرض لما لم يعلم تقدم مرت بعضهم  
على بعض ولم يكن لنا الى ذلك طريق حكمنا بان من هم وقع في حال واحدة  
حتى يورث بعضهم من بعض فليس بمعتمد لان الدليل لما دل على ثورث  
بعضهم من بعض كان ذلك موجبا لاثبات وقوع الموت في حالة واحدة  
فما استند في ذلك الا الى دليل قاطع وليس بناء العام على الخاص مثل  
ذلك لانه لم يدل دليل على وجوب البناء فيثبت بالايتم البناء الا لسبب  
لاحد ان يقول هذا يقتضي باطراح ويجري ذلك مجرى العمودين اذا انا  
ويكن ان يقال ان الله تعالى لا يخلو الكلف من دلائل تدل على ما يجب



ان يعمل به من بناء او غيره كما يقال ذلك في العمودين المتعارضين فاما ترجميم  
البناء بان ذلك يقتضي العمل بالخيرين معا على وجه صحيح والعمل بالعام  
يقتضي اطراح الخاص جملة فاما هو متوجه الى من راي العمل بالعام  
فاما المتوقع فلا يلزمه هذا الكلام وله ان يقول كان العامل بالعام طرح  
للخاص فالعامل بالخاص بان على الاصله من ورودها معا والشرط اذا لم  
معلوما فلا يجوز اثبات الشرط ولعن قال بالفتح اقوى من هذا  
الترجيح وهو ان يقول اذا عملت بالفتح فقد استعملت جميع الخيرين  
من غير اطراح لشي منهما ومن بناء العام على الخاص قد طرح من العام مالا  
يستعمله جملة فنقول من حمل على الفسخ ارجح من قوله فاما قوله ان العموم  
اذا جاز ان يخص بالقياس والنص اقوى منه ويجب بناء العام على الخاص  
فباطل وذلك انا لا نرى تخصيص العموم بالقياس وقد سلف الكلام في ذلك  
ثم الفرق بينهما ان الخاص انما يبنى عليه العام بشرط المصاحبة وليس  
معلوما وليس هذا الشرط معتبرا في القياس **فصل في**  
**حكم العمودين اذا تعارضا** اعلم ان العمودين انما يتعارضان على  
بان يصير بحيث لا يمكن العمل بهما جميعا وذلك يكون على وجهين  
احدهما ان يقتضي احدهما نفي كل ما يقتضي الآخر اثباته او اثبات كل ما  
اقتضى الآخر نفيه او يقتضي حكما مضافا الكل ما يقتضيه الآخر ولا

مع

يوجد هذا فيما طريقه العلم من الاخبار الا وهناك ما يدل على العمل باحدهما  
او يكون المكلف مخيرا بين الحكمين وانما قلنا ذلك لان الادلة لا تستلزم  
وبمثل ذلك اتفدنا قول من يذهب الى تكافؤ الادلة فاما طريقه  
فالبالظن فقد يجوز مثل ذلك فيه لانه قد يجوز فيما هذا طريقه  
ان يكون التكليف على زيد بخلاف التكليف على عمرو ولهذا صح تعارض  
البينتين واذا كان فيما هذه حاله تارخ معلوم فلا تعارض كان ان لم يتبين  
لا تعارض فاما معارضة كل واحد من العمودين صاحبه من وجه دون  
مخوله تعالى او ما ملكت ايمانك و قوله سبحانه وان يحجوا بين الاجناب  
فان ذلك ليس بتعارض امر مخصوص لان العمل بهما ممكن الا في  
ذلك الامر المخصوص وما هذه حاله لا بعد تعارضا بالاطلاق بل يقيد  
فيقال ان احدهما عارض الاخر كذا وكذا فان قيل ليس اذا تعارضا  
في الوجه المخصوص اقتضى ذلك تناقضا لادلة قلنا لا يقتضي ذلك  
لانه يمكن حمل العموم في الاباحة على ما عدا الاثنين او يطلب قرينة يعلم  
بها ان الامرين اولى ولو قد رنا عدم الامرين كان لا يتسنع ان يكون  
التكليف على طريق التحجير ووجه ترجيح آية تحريم الجمع على آية  
الاباحة ليس هذا موضع ذكرها وقد قيل ان آية التحريم هي المفيدة  
شرعا وحكما زائدا فيجب ان تكون مستثناة من الاباحة وايضا قد ثبت



بالسمع ان جهة الخطر فيما يتعلق بالزوج اولى فيجب آية التحريم وايضا فان  
آية التحريم مورد ها البيان للحكم وآية ملك اليمين وردت على سبيل اللزج  
فيجب تقديم تلك على هذه واخرى من ذلك كله اجماع الاثامية على  
تحريم الجمع بين الاثنين على كل حال وقد بينا ان اجماع حجة تخصيص آية الاباحة  
بآية التحريم اولى **باب الكلام في الجمل والاسباب**  
اعلم ان الجمل هو الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به والمفسر يستقل  
بنفسه والمستقل بنفسه على اقسام احدها ما يدل على المراد بلفظه وانها  
ما يدل على امر والثاني ما يحققه قوله في الدال على المراد بقايدته ورابعها  
ما الحق ايضا مما يدل بمفهومه وشال الاول قوله تعالى ولا تقتلوا  
النفس التي حرم الله الاباحق وان الله بكل شئ عليم ولا يظلم ربك احدا  
وما لا يخص من الاشئلة ومثال الثاني قوله تعالى ولا تقتلوا الجمل  
ومثال الثالث طرفة التعليق ومثال الرابع الزجر وتعلق الحكم  
بالاسباب وجوب ما لا يتم ما كلفناه الاله وسر خالف في جوى اللفظ  
يجب موافقة فيقال له ايدخل على عائل عرف عادة العرب في خطابها  
في ان القابل اذا قال لا يقتل له ان فقد منع من كل اذنية له وانه الملق من قوله  
لا تؤذوه فمن خالف في ذلك اعرض عنه ومن لم يخالف وادعى ان بالنقل  
والقياس يعلم ذلك قبل له فمن لا يثبت القياس يجب ان لا يعرف ذلك

ولو ورد التعبد بالنسب من القياس لكان يجب ان لا يكون ما ذكرناه مفهوما  
ونحن نعلم ضرورة ان قوله فلان مؤمن على القطر ابلغ من قوله ان  
مؤمن على كل شئ وقوله ما يملك فقيرا ولا قطميرا ابلغ من قوله ان لا يملك  
شيئا وانما اقصر باللبلاغة والفصاحة ولهذا يعدون مناقضان قائل  
لا يقتل له ان واستخف به او قال فلان لا يملك فقيرا ويعد الوقت الذي  
فاما طرفة التعليق فاكثر ما فيها ان تفعل من قوله عليه السلام انها من  
الطوائف عليكم والطوائف تعليق الحكم بهذه الصفة من اين تعدى  
الى كل ما كانت له هذه الصفة وذلك انما يكون بالعبادة بالقياس والى  
لم يكن مستقدا اقاما الزجر فالاولى ان يكون قوله تعالى والسارق والسارقة  
اذا ثبت انه زجر عن السرقة ان القطع انما كان لاجل السرقة والاغلب  
في العادة والتعارف ان من اوجب شيئا فقد اوجب ما لا يتم الاله فاما  
ما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى بيان وهو على ضربين احدهما يحتاج  
الى بيان ما لم يرد به مما يقتضى ظاهره كونه مراد به لقوله تعالى والسارق  
والسارقة فاقطعوا <sup>ايها</sup> الزانية والزانية فاجلدوا كل واحد  
منهما ما يترجعه وقد ذهب قوم الى ان ذلك كالجمل في ان ظاهره لا يدل  
على المراد وهذا الوجه له باب مفرد يذكر في موضعه والخلاف فيه مبني  
الله تعالى ويدخل في هذا القسم الشيخ لان الدليل المتقدم اذا علم



لفظه او يعزى به ان المراد به الامتثال في جميع الاوقات المستقبلية فلا بد  
من الحاجة الى بيان ما لم يرد به ما يقيد النسخ ويدخل في هذا القسم مزوب  
الجار لان الخطاب اذا ورد فلرخصتنا وظاهره لا يقتضي ما لم يرد منا فلا بد من  
الحاجة الى البيان والقسم الثاني مما يحتاج الى بيان ما يحتاج اليه في معرفة  
ما اريد به وهو على ضربين فمنه ما يكون كذلك لوضع اللغة ومنه ما يورث  
فيه النقل وحصول مقدمه او موخره او في بيده والذي يرجع الى الوضع  
فهو ان يكون اللفظ وضع في اللغة تحت احتمال لا يستمر فيها احتمال  
امر من جملة امور مثل قوله تعالى واتوا تحته يوم حساده ولا تقتلوا  
النفس التي حرم الله الاتي ودرهما احتمال شيئا من جملة اشياء معينة  
او شيئين كقولنا قرو وجرون وشقق وقوله تعالى فقد جعلنا الولية  
سلطانا تاما ما يرجع الى النقل نكالا لاسما الشرعية كقولنا صلاة وزكاة  
لان المراد بهما في الشرع غير ما وضعت له في اللغة تاما مثال ما يرجع  
مقدمه فهو كل عموم يعلم امر مستقدم انه لا يراد به الا البعض ولا دليل  
على التعيين فاهذه حالة لا بد فيه من بيان مخ قوله تعالى واوتيت  
من كل شئ وما يرجع الى موخره وترينه فهو كل ظاهر يعلم انه مشروط  
بشرط محال واستثناء محال كقوله تعالى اجعلت لكم بهيمة الانعام  
ما ينل عليكم وتفصيل ذلك وذكر جميع امثله في بطول وخلاف

الاشارة لان الامر بها اشبه فيها وفيما ذكرناه كفا به **فصل**  
**في ذكر معاني الالفاظ التي عين بها في هذا الباب**  
اعلم ان النص هو كل خطاب امكن معرفة المراد به وقد ذهب قوم الى  
ان النص لا يعترض البشرية في المراد به ومنهم من قال كل ما تناول  
الحكم بالاسم فهو نص ولا يجعل المحمل نصا وما قلناه في حدة النص اولى  
لانه لا خلاف بين المتأخرين ان الله تعالى قد نص على الصلوة والزكاة مع حاشا  
الى البيان ويثبتون اللفظ نصا وان كان فيه احتمال واشتباها فاما القسم  
فهو الذي يمكن معرفة المراد به واما المحمل في عرف الفقهاء فهو كل خطاب  
يحتاج الى بيان لكنهم لا يستعملون هذه اللفظة الا فيما يدل على الاحكام  
والمكثور يستعملون فيما يكون له هذا المعنى لفظ التشابه ولا يكادون  
يستعملون لفظ المحمل في التشابه واما قولنا ظاهرا فالأولى ان يكون عبارة  
عما يمكن ان يعرف المراد به ولا معنى لاشتراط الاحتمال او التقارب على  
ما شرطه قوم فقد يطلق هذا الاسم مع فقد الاحتمال **فصل**  
**في حقيقة البيان** اعلم ان البيان هو الدلالة على خلاف احدا  
والى ذلك ذهب ابو علي وابوهاشم وذهب ابو عبد الله الحسين علي  
البصري الى ان البيان هو العلم بما حدث الذي به يتبين الشئ والفقهاء  
في ذلك حد ومختلفة مضطربة لا معنى للتطويل بذكرها والمحصل



هذا المذهبان والذي يدل على ان البيان هو الدلالة وقوع الاتفاق على الله تعالى قد بين جميع الاحكام لانه تعالى نصب الادلة في حكم المظهر لها وقد يوصف الدال بانه مبين وقد يجري هذا الوصف مع فقد حدوث العلم فكيف يقال انه عبارة عن حدوث العلم وكان يجب على هذا القول ان يكون من لم يعلم الشيء بما بينه الله تعالى له ولا نصب له بيا ناعليه ولا شبهة في بطلان ذلك ولهذا يقولون قد بينت لك هذا الشيء فما بينته فلوكا كان البيان هو العلم كان هذا الكلام متناقضا وهذا خلاف في عبارة الخلا في العبارات ليس من المهمات **فصل في ذكر الوجوه التي يقع بها البيان** اعلم ان بيان الاحكام الشرعية انما يكون بما يدل بالمواضعة وبما يتبع ذلك فتشال ما يدل بالمواضعة الكلام والكتابة والذي يتبع ما يدل بالمواضعة على ضربين احدهما حصل فيه ما يجري مجرى المواضعة وهو الاشارة والافعال والثاني لم يحصل فيه ذلك وذلك طريقه القياس والاجتهاد عند من ذهب اليهما والنتي عليه السلام يصح ان يبين الاحكام بجميع الوجوه التي ذكرناها ولا يصح منه تعالى ان يبين الا بالكلام والكتابة فان الاشارة لا يجوز عليه جعل اسم والافعال التي تكون بيانا متضمنة مشاهدتها على بعض الوجوه وذلك لا يصح عليه تعالى وقد بين تعالى للاذكار ما كتبه في اللوح المحفوظ حتى تحلوه وادوه وبين لنا بالكلام جميع الاحكام

**فصل في ان تخصيص العموم لا يمنع من التعلق بظاهره** اختلف العلماء في قوله تعالى والتارق والتارقة فاطعوا وما شبهه فقال قوم بانه شيء خاص صار مجزا محتاج الى بيان والى ذلك ذهب عيسى ابن ابي ابيان وقال آخرون يصح مع تخصيص التعلق بظاهره وهو قول الشافعي وبعض اصحاب ابى حنيفة ومنهم من قال متى خص باستثناء او بكلام متصل صح التعلق به واذا كان التخصيص بدليل منفصل فلا تعلق به وهو قول ابى الحسن الكرخي وكان ابو عبد الله الحسين بن علي البصري يقول اذا كان التخصيص لا يخرج الحكم من ان يكون متعلقا بالاسم على الحد الذي تناوله الظاهر فانه محل محل الاستثناء في انه لا يمنع من التعلق بالظاهر فمتى كان التخصيص مانعا من ان يتعلق الحكم بالاسم بل يحتاج الى صفة او شرط حتى يتعلق الحكم به فيجب ان يمنع ذلك من التعلق بظاهره ويقول في قوله تعالى والتارق والتارقة قد ثبت ان القطع لا يتعلق بالاسم بل يحتاج الى صفات وشرائط حتى يتعلق القطع بها وتلك الشرائط والصفات لا تقم الا بدليل فخرجت الحاجة الى بيان هذه الصفات والشرط مجرى الحاجة الى بيان المراد بقوله تعالى اقموا الصلوة واتوا الزكوة ويقول لا شبهة في ان القطع محتاج الى اوصاف سوى قية فخرى ذلك مجرى ان يحتاج القطع الى افعال سوى السرة ولو كان كذلك



لنوع من التعلق بالظاهر فكذلك الأوصاف وهذه الطريقة أقوى شبهة من كل  
 شيء قيل في هذا الباب والذي نقوله أن كل خطاب لو خلتنا وظاهره لكان  
 غفلا ما يريد منا وإنما كنا نخطئ في فهم ما لم يرد منا إلى ما يريد فيجب أن يكون  
 المحتاج إليه في بيانه التخصيص والأصل يمكن التعلق بظاهره وكل خطاب  
 لو خلتنا مع ظاهره لما أمكن تنفيذ شيء من الأحكام على وجوده ولا سبب فيجب  
 أن يحتاج في أصله إلى بيان ومثال الأول قوله تعالى والشارق والشارقة  
 لأننا لو خلتنا وظاهره لقطعنا من أراد منا قطعه ومن لم يرد وكذلك  
 قوله تعالى اقتلوا المشركين لأننا لو علمنا بالظاهر لقتلنا من أراد قتله  
 ومن لم يرد فاحتجنا إلى تمييز من لا يقتل ولا يقطع دون من يقطع أو يقتل  
 ومثال الثاني قوله تعالى اتقوا الصلوة وقوله تعالى في أموالهم حتى يعلم  
 السائل والمحروم لأننا لو خلتنا بالظاهر لما أمكننا أن نعلم شيئا ما يريد منا  
 فاحتجنا إلى بيان ما يريد منا لأننا غير مستفيدين له من الظاهر واللفظ  
 وفي الأول الأمر بخلافه وجرى ذلك مجرى الاستثناء إذا دخل على العموم  
 من الأدلة المنفصلة في أنه وإن جعل الكلام مجازا فالتعلق بالظاهر في السائل  
 صحيح يمكن وإنما دخلت الشبهة في هذا الموضع من جهة أن البيان في آية  
 السرفة وقع فيمن يقطع لا يمين لا يقطع وفي صفات السرفة التي يجب بها القطع  
 لأن صفة ما لا يجب به القطع فاشكل ذلك على من لم يسمع النظر فظن أنه

البيان

مخالف للتخصيص في قوله تعالى اقتلوا المشركين وما جرى مجراه والوجه الذي  
 من أجله علقوا الشرط بما يجب فيه القطع دون ما لا يجب فيه القطع <sup>طلب</sup>  
 الاختصار والعدل عن التحويل ولما كان الغرض تمييز من يقطع ممن  
 لا يقطع ولم يمكن التمييز باستثناء الأعيان عدل من تمييزه بالأعيان  
 تمييزه بالصفات ولما كان التمييز بالصفات فيمن لا يقطع بطول لأن  
 من لا يقطع من السراق أكثر من يقطع بين صفات من يقطع طلبا  
 للاختصار وإذا كنا قد اتفقا على أنه لو ميز باستثناء الأعيان لصح  
 التعلق بالظاهر أيضا وكذلك إذا ميز بذكر صفات من لا يقطع حتى يقول  
 اقتلوا السراق إلى من صفته كذلك كذلك يجب أن يتعلق بظاهره  
 متى ميز باستثناء من يقطع لأن هذا التمييز إنما اعتدل لإخراج من لا يقطع  
 وإبانتة وإنما عدل إليه للاختصار فإن قيل يميز بين المجاز الذي لا يقطع <sup>يخوذ</sup>  
 التعلق بظاهره وبين المجاز الذي يجب التعلق بظاهره قلنا أما مثال  
 المجاز الذي لا يقطع التعلق بظاهره العموم معه فهو أن يقول اضرب العموم  
 وإنما اردت بعضهم أو يقول إنما اردت المجاز دون الحقيقة ومثاله  
 قوله تعالى إن بعض الظن اثم وإنما المجاز الذي لا يمنع من التعلق بالظاهر  
 فهو أن يقول القابل ضربت العموم ويضرب دليله أو يعلم من حاله أنه  
 ما ضرب واحدا عيناهم فان اللفظ يصير مجازا لا محالة لكنه لا يمنع



من التعلق بالظاهر فمن عدا من قام الدليل على تخصيصه وهذه الجملة مطلع  
 بها على جميع ما يحتاج اليه في هذا الباب **فصل في ذكر ما**  
**يحتاج من الأفعال للبيان وما لا يحتاج اليه** اعلم ان وقوع الأفعال ويجوز  
 الاحتمال في الفعل كوقوعها في القول فيجب حاشية كل واحد منهما مع الآخر  
 والاحتمال للبيان فان قيل كيف تضمنت الأفعال الى ما يحتاج الى بيان  
 ما يحتاج ومن من ههنا ان الأفعال اجمع لا مواضع فيها ولا ظاهرها وهي مقابلة  
 للخطاب في هذا الباب قلنا الأصل في الأفعال انه لا ظاهرها لكن فيها  
 تفيد بالشرح لامارات تحصل فيها تجري مجرى المواضع في القول فينبغي  
 ان يسميها قسمة الأفعال بين ذلك انا اذا ارينا عليه السلام يفعل صلاة  
 عقيب اقامة علمنا ان الصلوة واجبة لان اقامته علامة الوجوب واذا  
 امر عليه السلام بالقتل في دين بعد الاستئابة علم ان القتل مباح لان هذه  
 امارته واذا ارينا عليه السلام تاركاً للصلوة على ميت لاجل دين علمنا  
 كافرًا فاما مثال الجمل من الأفعال فهو ما لا اماره عليه ومثاله ان يفعل عليه السلام  
 صلاة يتقدم بها يجوز ان يكون واجبة ويجوز ان تكون نفلاً فقد بان ما  
**فصل في وقوع البيان بالأفعال** اعلم انه لا خلاف  
 بين الفقهاء في ان الفعل يقع به بيان الجمل كما يقع بالقول وقد رجحوا الى  
 افعال عليه السلام في البيان كما رجحوا الى اقواله ومن قال بخلاف ذلك

مخالف للاجماع ثم لا يخفى خلافه من وجوه اما ان يذكر كون الفعل بياناً أم  
 لا مواضع فيه ولا ظاهرها او من حيث لا يتبع تعليقه بالقول الجمل او  
 لا يتصل به او لم يثبت في افعاله عليه السلام انه بيان كما ثبت في اقواله  
 فاما الأول فان الفعل وان لم يكن فيه مواضع فقد يعلم وقوعه على بعض  
 الوجوه ضرورة او بدليل يخبر ذلك مجرى المواضع وقد علم بالعادة ان  
 ان التعليم ربما يكون بالفعل اقوى منه بالقول والوصف الا ترى ان الوصف  
 ربما لا يفهم غرضه بوصفه فيخرج الى التفسير بالفعل كما في غ الى الفعل في  
 البيان لما اشبه بالقول الالات اقوى فاما التعلق بالقول المبين  
 ان يعلم منه عليه السلام على احد وجهين اما ان يعلمنا ضرورة من قصد  
 انه مبين بفعله للخطاب الجمل فيعلم التعلق على اقوى الوجوه او يقول  
 عليه السلام اني مبين لهذا الجمل بفعله ثم يفعل فيكون ايضا التعلق معلوماً  
 وليس يجوز ان يرجع في التعلق الى ما يقوله قوم من انه عليه السلام اذا قال  
 وهذا لفظ مجمل ثم فعل عقيب ما يمكن ان يكون بياناً له كانه صلى ركعتين لا  
 هذا الوجه غير صحيح لانه قد يجوز ان يكون صلاة الركعتين غير بيان بل  
 مبتدأ بها فكذا يجوز فيها ان يكون بياناً بخبر غير ذلك فالتعلق غير معلوم  
 ما ذكرناه فاما الاتصال في غير متع ان يكون بين الفعل الذي يقع به البيان  
 وبين الجمل ما يجري مجرى الاتصال فيكون موافقاً فيه والعاوات شاهداً



بذلك فلا معنى لدفعه فاما شوت البيان بالفعل كشيء من القول فهو اجماع  
الامة ولهذا رجعوا الى فعله عليه السلام في المناسك والصلوة وجعلوا  
ذلك بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة ولقوله عز وجل والله على الناس  
حج البيت فقول النبي عليه السلام صلوا كما رايتوني اصلي وحذوا  
عني مناسككم كما مال ايضا على ذلك

**فصل في تقديم القول في البيان على الفعل**  
اعلم ان القول والفعل اذا ترادفا واجتمعا وكان كل واحد منهما يصح  
التبيين به كصحته بالآخر فكل واحد منهما يصح وصفه بانه بيان وانما  
الاستنباط في قول من جعلناه بيانا لم يصح ان يجعل الفعل بيانا استسا  
لثبات او ما يجري مجراه من رجع القول اعتمد على ان شرط كون الفعل  
بيانا الحاجة الى التدبر وهذا الشرط مفقود مع وجود القول ولان  
تعلق القول او كذا لانه حال محل الاستثناء والشرط ومن سوى بين  
الامر من انما امر له فلو ان اول دليلين تضمن كل واحد منهما من البيان مثل  
ما تضمنه الآخر **فصل في هل يجب ان يكون البيان كالمخرج في القوة**

**وبعضها لا** اعلم ان هذا الفصل ينقسم الى قسمين احدهما ما معنى قوله  
بيان الشيء في حكمه والثاني هل يجب ان يكون البيان كالمخاطب المبين  
في الرتبة والقوة وليس معنى قولنا ان بيان الشيء في حكمه ان الشيء اذا كان

واجبا فبانه واجب لان بيان الواجب والتدبر معا ما يجب على الحكم لا  
يجوز ان يريد بذلك الله في قوته ورتبه وحصول العلم وانما المراد ان الفعل  
اذا كان في نفسه واجبا وتضمن البيان صفاته وتفصيل احواله فهذه التفصيل  
واجبة لانها صفات لواجب وكذلك الفعل اذا كان في نفسه مندوبا اليه  
فبيان احواله وادبانه بهذه الصفة فاما الكلام في الفصل الثاني في هذه  
الاختلاف فيه يقال قوم يجب في اصول صفاته وشروط ان يكون كذلك  
دون التفصيل ومنهم من وقف ذلك على الدليل ويجوز ان يكون البيان  
يجزى الواحد والقياس والتصحيح وان البيان يجب ان يكون اليه طريق  
وعليه دليل وكيفية ذلك في رتبة او قوة ليست بواجبة وذلك موقوف  
على ما يعلمه الله تعالى من المصلحة وليس يمنع تجوز او تقدير ان يثبت  
البيان بجزى الواحد او القياس كما اجزنا ان يخص بها العموم المعلوم في  
كتاب الله تعالى وانما الكلام في وقوع ذلك وحصوله ولا شبهة في ان  
العلم بالصلوة وانما يحتاج الى بيان ضرورة وان لم يجب مثل ذلك في بيانها  
**فصل في تمييز الحق بالمجمل وليس منه او ادخل فيه وهو خارج عنه**  
اعلم ان في الشافية من يلجئ بالمجمل قوله تعالى والذين هم لغز وجههم  
الا على ان اجزم او ما ملكت ايمنهم وقوله تعالى والذين هم لغز وجههم  
الذهب والفضة من حيث خرج الكلام مخرج المدح في احد



الآيتين ومخرج الدم في الأخرى وهذا باطل لأنه لا تنافي بين وجه الدم والمخرج  
 وبين ما يقتضيه العموم من الحكم المتشابه وإذا كان الرجوع في دلالة العموم  
 الظاهر اللفظي فكونه مدحا أو دما لا يتغير الظاهر كما أن قوله تعالى في الساق  
 والسائر عوم وغير مجمل وإن كان المقصد به الزجر والتجويد من حيث  
 لا تنافي بين ذلك وبين عموم الحكم فكذلك الأول وفي الناس من ذهب إلى  
 أن التعلق بلفظ الجمع من غير دخول الف والإم مثل قول القائل أعط فلانا  
 دراهم لا يصح وقالوا لأنه يجوز أن يكون المراد به أكثر من ثلثة وظنوا أنه  
 كالمجمل والواجب موافقة القائل بذلك على مراده لأنه إن أراد أن  
 هذه اللفظة ليست مقصورة على ثلثة في اللغة فهو كما قال لأنه يتناول  
 كل جمع وإن قال إذا ورد من حكيم وتجرد لا اقطع على أن المراد به ثلثة  
 بل اتفقت في الثلثة كما اتفقت فيما زاد عليها فهذا غلط لأن هذا اللفظ في  
 اللغة لا يبد من تناوله إذا كان حقيقة ثلثة من غير نقصان منها وإن  
 جاز الزيادة عليها وأما من قوم ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله  
 قوله في الرقة ربع العشر بالمجمل دون العموم وقالوا أنه يدل على وجوب ربع  
 في هذا الجنس ويحتاج إلى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك وجعلوا  
 خبر الأواني سينا لا يختصا فكذلك خبر العشر وخبر الأوساق ورد  
 قوم عليهم فقالوا أن قوله في الرقة ربع العشر يقتضي العموم والاستغراق

حتى لو تخيلنا ومجرده لا مكنتنا الاستثالة فكنا نوجب ربع العشر في قليله وكثيره  
 فخير الأولي مختص لا مبين ويقوى عندنا القول الأول لأننا قد بينا  
 عند الكلام في العموم أن لفظ الجنس لا يعيد في كل موضع الاستغراق  
 والشمول وإذا كان الأمر على ذلك فعقوله عليه السلام في الرقة ربع  
 العشر إنما هو إشارة إلى الجنس الذي يجب فيه الزكوة وليس فيه بيان  
 المقادير غير متكررة أن يكون خبر الأواني سينا لا يختصا ومما دخل في هذا  
 الباب قول من يقول واسموا برؤسكم مجمل وجعل بيانه فعله عليه السلام  
 فاعتمد هذا القائل على أن الباء يقتضي الاتصال من غير أن يقتضي القدر  
 الذي يمسح من الرأس يحتاج فيها إلى بيان وهذا يجب أن يتأمل لأن  
 الناس من ذهب في الباء إلى أنها الاتصال الفعل بالمفعول وفيهم من ذهب  
 إلى أنها التبعيض ومن قال بالأول اختلفوا فمنهم من يقول أنها تقتضي  
 الاتصال بكل العضو المذكور وهو مذهب الحسن البصري ومالك والشافعي  
 على الجبائي ومنهم من يقول أنها تقتضي الاتصال على الجملة من غير اعتبار  
 لكل أو بعض وعلى المذهب الأول لا إجمال في الآية لأنها إذا دللت  
 على مسح جميع الرأس فقد زال الإجمال وعلى المذهب الثاني وهو الاتصال  
 المطابق لا بد من ضرب من الإجمال لا تنافي في العلم من هذا الظاهر أن المراد  
 مسح الجميع أو مسح بعض غير معين أو بعض معين فلا بد من بيان وكذلك

هذه



القول في مذهب من قال انها تقتضي التبعض لانه بمنزلة ان يقولوا سبحوا  
بعض رؤسكم فاذا الوترين تعيينا ولا اختيارا فهو مجمل فاذا قيل سبحوا  
البعض ليقته فدل على انها مجزئة قلت ولو كان المراد التخيير لبيته  
يجب ان يكون معينا وقد سلف الكلام على نظير هذه الطريقة في باب  
احكام الاوس وقد ائتمت قوم بالجمل قوله تعالى فانظروا اليها لان هذه  
اللفظة تقع على ما يبلغ الى الزند والى ما يبلغ الى المرفق والمنكب فلا بد من  
بيان واستيعاب قور من كون هذه الآية محمولة والاقرب ان يكون فيها الجمل  
لان قولنا يدقع على هذا العضو بجمله ويقع على ابعاضه وان كان لها  
اسما يخصها فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى  
المرفق والى المنكب واعطيت كذا يدي وانا اعطاه باناسله وكذلك  
كسبت يدي وانا كتب باصابعه وليس بجري قولنا يد جري قولنا اناس  
كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير  
ان يقع اسم انسان على ابعاضها كما يقع اسم اليد على كل بعض من هذا العضو  
فبان ان الاجمال حاصل في الآية ومن قال احمله على اقل ما يتناول له  
الاسم يحتاج الى دليل ومما احتقه قوم بالجمل وليس في الحقيقة كذلك  
قوله تعالى حرمت عليكم اثمناكم وما جرى مجرى ذلك من تعليق التحريم  
بالاعيان وعلمتم ان الاعيان من الاجسام لا يدخل تحت مقتدرها

والحرم اما يتناول مقتدرها في الكلام حذف وتقدر به حرمة عليكم الفعل في  
هذه الاعيان ويجري ذلك في اثمناكم ولا يجوز التعليق بظاهره مجزئ له  
تعالى من سئل القرية وهذا غير صحيح لان التعارف قد اقتضى في تعليق التحريم  
او التحليل بالاعيان لانها لا تفسد ذلك بالعرف مجزئ مجزئ بل  
الاملاك بالاعيان لانهم يقولون فلان بلك داره وعبد انما يريدون اتم  
بلك النصف فيها ثم المفهوم من هذا النصف ما يليق بالعين التي ضمنت  
الى الملك من انتفاع واستمتاع وغير ذلك واما احكامهم على هذا المحذف  
في الملك والتحريم والتحليل طلب الاختصاص فاستطاعوا ان يذكروا جميع  
الانفال وبعددوا ما ينافع فخذوا ما يتعلق بالحرمة والملك به اختصارا ولا  
يمكن احد ان يقول ان اضافة الملك الى الاعيان هي مجاز وغير ظاهر بل  
بالعارف قد صار هو الظاهر وكذلك القول في التحليل والتحريم واتى  
نصف مذهب عليه ان قولنا ان الميتة محرمة علينا او نحن طاهر حقيقة  
وليس على سبيل المجاز ومما احتقه قوم بالجمل وان لم يكن مع التامل كذلك  
ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا صلاة الا بطهارة ولا صلاة الا بقاء  
ولا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهارة واعتمدوا على ان لفظه لا يمكن  
ان يكون نافيا للفعل مع علنا بوقوعه فيجب ان يكون داخل على الامرين  
اما الاجزاء واما التام والفضل فاذا لم يكن في اللفظ ما يقتضي ذلك فهو مجمل



وربما قالوا ان الاجزاء او التمام لا يصح ان يراد بعبارة واحدة والذي يقول في  
هذا الباب ان الذي ذكره وان كان في اللفظ نفيًا فهو في المقصد الركن  
اثبات والعرض ان من شرط الصلوة الطهور وقراءة فاتحة الكتاب والوقوف  
في التكاسر بصلو النبي منيئًا عن الاثبات وهو اوكده لان قول القائل  
لا صلوة الا بطهور ولو كان قوله من شرط الصلوة الطهور والنفي واقع  
في الحقيقة على الصلوة لان فقد الطهارة ينفي كونها صلوة مشروعة  
وكذلك الظاهر في كل ما دخل عليه هذا الحرف من تكاسر وصيام وغير ذلك  
وانما قد تناسل ضرورة فيما روي من قوله عليه السلام لا صلوة بحمار المسجد  
الا في المسجد على ان يحمله على نفي الفضل والتمام بحصول الاجماع على ان  
الصلوة في غير المسجد شرعية مجزية فاما ما الحقه قوم بالعموم وهو عند  
آخرين من الجمل فهو قوله تعالى اقيموا الصلوة فان اصحاب الشافعي اعتمدوا  
على هذه الآية في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله في التشهد  
الاخير من حيث كان لفظ الصلوة بعيد الدعاء انكر آخرون ذلك وادعوا  
ان لفظ الصلوة قد انتقلت بالعرف الشرعي الى الركوع والتجويد ولا يجوز  
ان يحمل لفظة الصلوة على ما كان في اللغة والصحيح ان ذلك يصح التعلق  
به لان لفظ الصلوة في اصل اللغة هو الدعاء بلا شبهة ولم ينتقل بعرف  
الشرع عن هذا المعنى وانما يخص لانه كان محمولًا قبل الشرع على كل دعاء

في أي موضع كان وفي الشريعة يخص الدعاء في ركوع وسجود وقراءة وجري  
انه تخصيص مجرى لفظ الصيام لان مكان في اللغة عبارة عن الامساك وما  
في الشرع عبارة عن امساك عن اشيء مخصوصة في اوقات مخصوصة فاما  
الركعة فهي التمام والزيادة في اللغة وجعل في الشرع عبارة عن سبب ذلك من  
المخصوصة فالعلق به على ما بيناه في وجوب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله  
والله في التشهد بن الأول والاخير صحيح مطرد ولو ان اصحاب الشافعي  
احتجوا في وجوب الصلوة على النبي عليه السلام في التشهد بقوله تعالى  
ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه  
وسلموا وسلموا تسليماً فان ظاهر الامر يقتضي الوجوب ويدخل فيه جميع الاحوال التي  
من جملة حال التشهد لكان اقرب مما تعلقوا به في ذلك فاما قوله تعالى  
الصلوة فيدخل تحته الصلوة الواجبة والنفل والقضاء والاداء وذهب  
قوم الى انه لا يدخل تحت اللفظة الواجب الصلوة دون نفلها واصولها  
دون قضائها واعتلوا بالوعيد في خروج النافلة وبان الفايء تابع  
ويوجبه الاخلال بالاصل فكيف يراد ان معا وهذا ليس بصحيح لانه  
ليس كل موضع من القرآن امر فيه بالصلوة اقترن به الوعيد وما اقترن  
بالوعيد يحمل على انه يتناول من ترك الواجب من الصلوة وان كان الامر  
بالكل عامًا ولا تضاف بين ان يريد اداء الاصل وقضاه اذا فات ولم يصرح

الوعيد



بذلك حتى يقول قد ارجبت عليك فعل الصلوة موقفا فان فرطت في حجة  
فقطا كان ذلك صحيحا لاشنا في فيه وما يجري مجرى ما ذكرناه ما تعلق  
بل في ان الرقبة في كفارة الظهار يجب ان تكون مؤمنة بقوله تعالى ولا  
يتصور الحديث منه فيفقرون وانكر آخرون ذلك عليهم من ان كان ليس  
بحديث على التحقيق وان العنق لا يستحق العقوبة وليس بالكره بمسبقة لان  
الحديث لا خلاف بين الامة في اطلاقه على كل كافر كما اطلقوا الظهار في كل  
مومن وغير ممتنع ان يستحق العنق انفا في سبيل الله تعالى لانهم يمتنعون من  
عبادة لوجه الله تعالى انه متفق لما له في سبيل الله والافاق اسم المخرج  
الامر الى الوجه المختلفة فلا وجه لاستبعاد ذلك ويجري مجرى هذه الآية  
قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم  
الغائبون وان اصحاب الشاقي يستدلون بهذه الآية على ان المومن لا يفتل  
كافر وطعن قوم على هذا الاعتماد منهم بان قالوا ما تعلق الاستبراء به  
مذكور ولا يمكن ادعاء العزم فيه وهو كالمحمل الذي لا طاهر له وليس  
بمتنع التعلق بهذه الآية لاستيائها على مذاهب من يقول في كل شيء محتمل  
لاشياء مختلفة ان اللفظ اذا اطلق ولم يبين التكلم به انه قصد وجهها  
بعينه حمل على العزم ولهذا يقولون في الامر اذا اوصى من ذكر وقت او  
مكان انه عام في الاوقات والاماكن فما المانع من ان الاستواء اذا لم

وجب حمله على كل الصفات على انما علمنا من عادة الصحابة والتابعين وهم  
ان حملوا الفاظ العموم على الاستغراق الا ان يقوم دليل كذلك اعتدنا  
منهم ان يحملوا الالفاظ المطلقة المحتملة على كل ما يصلح له الا ان ينعكس دليل  
**فصل في ذكر حجة تأخير التبيين**  
اعلم ان التبليغ من النبي صلى الله عليه وآله معروف على المصلحة فان  
تقدم به تقدم وان اقتضت تأخير تأخر فمن قال من الفقهاء فالامر  
على ذلك وان اراد انه لا يتأخر عن وقت امكان الابلاغ والاداء  
فذلك باطل لانه غير ممتنع ان يكون وقت امكان الابلاغ لا يتعلق  
به المصلحة فلا يحسن الابلاغ ثم ذلك يلزم فيه تعالى حتى يكون متى امكنه  
تريضا ذلك ان يكون التعريف واجبا اما بخطاب منه تعالى او برسول  
وهذا يقتضي ان لا يفتى التقديم على حذنا قولا تعالى يا ايها الرسول  
بلغ ما انزل اليك من ربك فانه يقتضي ايجاب التبليغ على الوجه  
الامور به فمن اين يقدمه دون تأخره ثم بهذا القول وجب التبليغ  
وقد كان قبل نزول التبليغ ممكنا وليس بواجب رحلهم ذلك على  
تأخير بيان المحمل غير صحيح لانا يجوز تأخير بيان المحمل وسنبل عليه  
بعون الله تعالى ومن منع من ذلك فلان تأخير بيان المحمل يقتضي فتح  
الخطاب وليس هذا في التبليغ لانه عليه السلام لم يخاطب بشيء فبينه



**فصل في أن البيان لا يجوز تأخير عن حال الحاجة**

اعلم أن هذه المسألة لأخلاق فيها والذي يدل مع ذلك على صحة ما ذكرنا أن نقد العلم بالواجب أو بسببه يقتضي فتح التكليف ويجري مجرى تكليف لا لإيقاف ولا فرق بين العقلاء في الفصح بين تكليف من لا يقدر على التكليف من العلم والنبیین وان لم يحصل في وقت الحاجة فلاجل تفریط الكلف وإنما في فيه من قبل نفسه والنبیین في إمكانه وان فرط فيه **فصل في تأخير البيان من وقت الخطاب** اختلف الناس في هذه المسألة فمنهم من استنع من تأخير بيان الجمل والعموم عن وقت الخطاب وقال بمثل ذلك في الأوامر وهو قول أبي علي وأبي هاشم وأهل الظاهر ومنهم من قال بجواز تأخير بيان الجمل والعموم إلى وقت الحاجة وهو قول أكثر الشافعية وبعض أصحاب أبي حنيفة ومنهم من أجاز تأخير بيان الجمل ولم يجز ذلك في العموم وما جرى مجراه وهو قول جماعة من أصحاب الشافعية وأبي الحسن الكرخي ومنهم من أجاز تأخير بيان الأوامر ولو جوزه في الأخبار والذي يذهب إليه أن الجمل من الخطاب يجوز تأخير بيان به إلى وقت الحاجة والعموم لو كان باقياً على أصل اللغة في أن طاهر عمل بأجازنا تأخير بيان لا في حكم الجمل فاذا انتقل به في الشرع إلى وجوب الاستعانة بظاهر فلا يجوز تأخير بيان له والذي يدل على جواز تأخير بيان الجمل أنه غير ممنوع أن

يعرض فيه مصلحة دينية فيحسن لها وليس لم أن يقولوا لها هنا وجه فتح وهو الخطاب بالأمر الخطاب معناه والمصلحة لا يقتضي حسن ما فيه وجه فتح ثابت لا ناسبتين أن الذي ادعوه غير صحيح وأنه لا وجه فتح فيه وأيضا فتأخر العلم بتفصيل صفات الفعل ليس بأكثر من تأخير إندار المكلف على الفعل ولا خلاف في أنه لا يجب أن يكون في حال الخطاب قادراً ولا على سائر وجوه التمكن فذلك العلم بصفة الفعل وأيضا فقد نطق الكتاب بتأخير البيان في قوله تعالى أن الله بامر كران تذبحوا بقره قالوا اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله أن أكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك بين لنا ما هي قال أنه يقول أنها بقره لأنارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبيت لنا ما لوها قال أنه يقول أنها بقره صفراء فاقع لوها تستر أنظر بين قالوا ادع لنا ربك يبيت لنا ما هي أن البقر تشابه علينا وإنا إن شاء الله لمهتدون قال أنه يقول أنها بقره لأنزل تشبه الأرض ولا تشقى الحمرت سلمة لاشبه فيها قالوا الآن جيت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون ووجه الدلالة من الآية أنه تعالى أمرهم بذبح بقره لها هذه الصفات المذكورة كلها ولم يبين في أول الخطاب ذلك حتى راجعوا واستقروا فبين لهم المراد شيئاً بعد شيء وهذا صريح في جواز تأخير البيان فإن قيل



لم نرهم ان الصفات كلها هي للبقرة الاولى التي امرنا بذكرها وما اكرم ان يكون  
امرنا في الخطاب الاول بذكر بقرة من عرض البقرة فلما استلوا واذبحوا في بقرة  
اتفقت كما قد فعلوا الواجب فلما اتفقوا واجمعوا تغيرت المصلحة فلم يزلوا  
بذكر بقرة غير فارض ولا بكر من غير مراعاة لما في الصفات فلما اتفقوا  
ايضا تغيرت المصلحة في تكليفهم فامرنا بذكر بقرة صفراء فلما اتفقوا  
تغيرت المصلحة فامرنا بذكر ما له كل الصفات وانما يكون لكم في ذلك  
حجة لوصح لكم ان الصفات كلها كانت للبقرة الاولى قلت هذا  
سؤال من لا يعرف عادة اهل اللغة في كنايةاتهم لان الكناية في قوله اذبح  
لنا بك يبين لنا ما هي لا يجوز عندنا ان يكون كناية عن الاعن البقرة  
التي تقدم ذكرها لانه لم يذكر لغرضها فيكون عندنا لا يجوز على ما ذهب  
القوم اليه ان يكون كناية عن البقرة التي يريد تعالى ان يامرهم بذكرها  
ثانيا لانهم لا يعرفون ذلك ولا يحفظونهم بال فكيف يبالون عن صفته  
بقرة لا يعلمون انهم يؤمرون بذكرها ويجري ذلك مجرى قول احدها  
غلامه اعطني تغاحة فيقول غلامه بين لي ما هي فلا يعرف احد من  
العقلاء هذه الكناية الا الى التغاحة المأمور باعطائها ثم قال تعالى بعد  
ذلك انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر هو ان بين ذلك وقد علمنا  
ان الهاء في قوله تعالى انه يقول هي كناية عنه تعالى لانه لم يتقدم ما

يجوز رده هذه الكناية اليه الا اسمه تعالى فكذلك يجب ان يكون قوله تعالى  
انها كناية عن البقرة المتقدم ذكرها والا فلهذا الفرق بين الامرين وكذلك الكلام  
في الكناية بقوله تعالى انه يقول انها بقرة صفراء والكناية في قوله ما هي  
ان البقرة تشابه عليهما ثم الكناية في قوله انه يقول انها بقرة لاذلول تغير الامر  
ولا يجوز ان تكون الكناية في قوله تعالى انها في المواضع كلها عن القصة والحال  
لان الكناية في انها لا بد من ان يتعلق بما تعلق به الكناية في قوله ما هي ولا  
يشبه في ان المراد بلفظه ما هي البقرة التي امرنا بذكرها فيجب ان تكون  
كناية عن امر ما يعود الى ما كان عنه بالمعاني السؤال ولما جاز تعلقها  
والشأن جاز تعلق ما هي بذلك وجاز ايضا ان يكون الكناية في قوله تعالى  
انه يقول عن غير الله تعالى ويكون عن الامر والقصة كما قالوا انه يريد  
سطلق فكلموا عن الشأن والقصة وكيف يكون قوله انها كذا وكذا  
كناية عن غير ما كان عنه بما هي وبما لو انها او ليس ذلك موجب ان يكون جوابا  
عن غير السؤال عنه لانهم سألوا عن صفات البقرة التي تقدم ذكرها فامرهم  
بذكرها فاجبوا عن غير ذلك وسواء جعلوا الهاء في انها عن الشأن والقصة  
او عن البقرة التي امروا ثانيا والثالثا بذكرها وكيف يجوز ان يسألوا عن  
ما تقدم امرهم بذكرها فيترك ذلك جانيا ويذكر صفته ما لم يتقدم الامر  
بذكره وانما امروا امر استأنفا به ولو كان الامر على ما قالوه من انه تكليف



بعد تكليف كونه الواجب لما قالوا ما هي وإنما عن البقرة التي امرت ابتداء  
بذبحها ان يقول لم اى بقرة شئتم وعلى اى صفة كانت وما امركم بذيبح  
بقرة لها صفة معينة والآن فقد تغيرت مصلحتكم فاذبحوا الآن ما شئتم  
لذا فاذا قالوا له ما لو لم يقول اى لون شئتم وما اردت لو تابعيه فلا ان  
تغيرت المصلحة والذي توسرون به الآن بقرة صفراء ولما قالوا في الثالث  
ما هي ان البقرة تشابه علينا ان يقول المأمور بغير صفراء على اى صفة كانت  
بعد ذلك وقد تغيرت المصلحة فاذبحوا بقرة لادلول تشير الارض الى آخر  
الصفات فلما عدل تعالى عن ذلك الى وقت بعد آخر دل على انها تغيرت  
للبقرة الاولى على انه لو جاز صرف الحاء في قوله تعالى انها الى الثاني والثالثة  
وان كان المفسرون كلهم يجمعون على خلاف ذلك لانهم كلهم قالوا هي كناية  
عن البقرة المتقدم ذكرها وقالت المخزلة بالامر انها كناية عن البقرة  
التي تعلق التكليف المستقبل بذبحها ولم يقل احد انها للقصة والحال  
لكان ذلك يفسد من وجه آخر وهو انه اذا تقدم ما يجوز ان يكون هذه  
الكناية راجعة اليه ولم يحرم القصة والحال ذكره الاولى ان تكون متعلقة  
بما ذكره وتقدم الاخبار عنه دون ما لا ذكر له وانما استحسنوا الكناية عن  
والقصة في بعض المواضع بحيث تدعو الضرورة ولا يقع اشتباه ولا يحيل  
التياس وبعد فاما يجوز انما والقصة والثاني بحيث يكون الكلام متعلق

الكناية بما تعلقت به مفيداً معنوياً لان القابل اذا قال انه زيد مطلقاً وانها  
قائمة عند تعلقت الكناية بالحال والقصة اذا ما ورد في الكلام رصاصاً  
قال زيد مطلق وقائمة عند والايات بخلاف هذا الموضع لاننا قلنا  
الكناية في قوله انها بقرة لا فارض وانها بقرة صفراء وانها بقرة لادلول  
متعلقة بالحال والقصة بقي معنا في الكلام ما فائدة فيه ولا يستقل بنفسه  
لانه لا فائدة في قولنا بقرة صفراء وبقرة لا فارض ولا بد من ضم كلام اليه  
حتى يستقل ويفيد فان ضمنا اليه بقرة لا فارض اى بقرة صفراء بالحق  
امرتم بذبحها فاما لعمري وبطل صرف الكناية الى غير البقرة ووجب ان  
الكناية الى البقرة حتى لا يحتاج ان يحذف خبر المبتدأ او الاكتفاء بما في  
الكلام اولى من تاويل يقتضي العدول الى غيره وحذف شئ للتيقن جرد  
في الكلام وما يبدل على محله ما مضى ان جميع المفسرين للقرآن اطلقوا على ان  
الصفات المذكورات للبقرة اعوزاجتها للفق وحتى يوصلوا الى اتباع  
بقرة لها هذه الصفات كلها بل جلدها ذهباً ولو كان الامر على ما قاله الحكماء  
لوجب الامر ولغيا يتبعونه ويدعونهم الا الصفات الاخرى دون ما  
تقدمها ولم يفي ذكر الصفراء التي ليست بفارض ولا كبرى واجمعوا على ان  
الصفات كلها للبقرة الاولى فان قيل فلم عطفوا على ما خيره هو امثال  
الامر الاول وعندكم ان البيان للامر الاول تأخر ولم قال سبحانه



فدجوها ساكادوا يفعلون قلت اما عتقوا بتأخير امثال الامر الاول  
وليس في القرآن ما يشهد بذلك بل كان البيان شيئا بعد شيء على الطلب  
واستخراجه من غير تعسف ولا قول يدل على انهم بذلك عصاه فلما قوله  
تعالى في آخر القصة وما كادوا يفعلون فاما يدل على انهم كادوا يفعلون  
في آخر القصة وعند تكامل البيان ولا يدل على انهم فوطوا في اول القصة  
ويجوز ان يكونوا ذبحوا بعد تناقل ثم ضلوا اما امر واهر تسيل آخر وما  
يدل على جواز تأخير البيان اما قد علمنا ضرورة انه يحسن من الملك ان  
يدعو بعض قومه فيقول له قد وليتك البلد الفلاني وعزلت على  
كفايتك فاخرج اليه في غذا وفي وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة  
بتفصيل ما تعلمه وتأتيه وتذره اسلمها اليك عند توديعك الى الوفاة  
اليك عند استقرارك في ملكك وكذلك يحسن من احدنا ان يقول  
لظلامه انا امرتك ان تخرج الى السوق يوم الجمعة ويتناع بالبيت  
لك غذا يوم الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة  
والعزم عليها وقطع العوائق والشواغل ومنها وهذا هو نظير ما اجزماء  
من تأخير بيان الجمل بل هو بعينه ولم يجز ذلك عند احد مجرى  
خطاب العربي بالزنجية دليل آخر وهو اننا قد اجتمعنا على انه  
تعالى يحسن منه تأخير بيان مدة الفعل المأمورية والوقت الذي ينبغي

فيه من وقت الخطاب وان كان مراد بالخطاب لان اذا قل صلوا واراد بذلك فاع  
بعينه فالاستثناء اليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من قوايده  
مراد بالخطاب به وهذا انصرف مذهب القائلين بجواز تأخير بيان الجمل  
ولم يجز ذلك عند احد مجرى خطاب العربي بالزنجية فان قالوا بالتحسين  
يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلت اما قد اصبتم فاقبلوا في الخطاب  
بالجمل مثله ذلك فان قالوا لاحاجة به الى بيان مدة الشيخ وغاية العبادة  
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان  
صفة ما يجب ان يفعله قلت هذا هم لكل ما يعتمدون عليه في تفكيك  
تأخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا الامر يرجع  
الى اراحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان  
لامر يرجع الى اراحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف  
في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالامات وذلك ابلغ في رفع التمكن من  
العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم الامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب  
والى ان الخطاب لا بد من ان يكون له طريق الى العلم بجميع قوايده فهذا  
ينقص مدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تأخير بيانها  
وقلت بنظر قول من يجوز تأخير بيان الجمل لانه يذهب الى انه مستفاد بالخطاب  
الجمل بعض قوايده ومن بعض وقد اجزتم مثله والرجوع الى اراحة العلة



نقضي كذا لفظا لفظا فاستأذني الذي يدل على قبح تأخير بيان العموم فهو ان  
العموم لفظ موضوع بحقيقته والحكيم لا يجوز ان يخاطب بل لفظ له حقيقة  
وهو لا يريد بها من غير ان يدل على حال خطابها على انه يجوز باللفظ ولا  
اشكال في قبح ذلك والعلة في تجده انه خطاب اريد به غير ما وضع له  
من غير دلالة والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكميم من الغيرة  
افعل كذا وهو يريد التهديد والوعيد او اتكل زيدا وهو يريد اضربه  
الضرب الشديد الذي جرت العادة بان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول  
رايت حمارا وهو يريد رجلا يلبس من غير دلالة تدل على ذلك او اضطر  
الى قصده ومن فعل ذلك كان عندهم سفيها مذموما وهذا المعنى بان  
الحقيقة من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد معه  
من دليل وليس تأخير بيان المجل جارا هذا المجزى لان المخاطب بالمجل  
ما اراد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل عما وضع له الا ترى ان قوله  
تعالى خذ من اموالهم صدقة اذا اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا باللفظ  
بحقيقته موضع له وكذلك اذا قال عندي حتى فانما استعمل اللفظ  
الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك استعمال لفظ العموم  
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل  
آخر وما يدل على ذلك ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم فتح

ان يكون خصوصا وسان له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال به شيئا كونه  
وجزه كعدمه فان قيل نعتقد عموم بشرط الا يحسن قلت اما الفرق بين قولك  
وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان دل مستقبل على ذلك  
لان اعتقاده للعموم مشروط ولكن لك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا  
الا ان يقال يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر في  
الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه  
وهذا هو نص قول اصحاب الوقت في العموم تدنصار اليه من يذهب الى  
ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اتبع الوجوه فان اصحاب الوقت  
في العموم يقطعون على ان القابل اذا قال اضرب الرجال على ان المراد ان  
وانما يشك فيما زاد على هذا العدد ومن جوز تأخير بيان العموم بجوزي  
الحاجة ان يبين ان المراد واحد من الرجال دليل آخر وما يدل على ذلك  
ان القول بجواز تأخير بيان تخصيص العموم يقتضي ان يكون الخطاب  
قد دل على الشيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي  
الاستغراق فاذا خاطب به مطلقا لا يخفى ان يكون دل به على الخصوص  
وذلك يقتضي كونه دالا بالادلة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد  
دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بل لفظ العموم  
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلت احصو زما



الحاجة ليس بمؤثرة في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيها فاما يدرك  
يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتد به  
في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار <sup>منه</sup>  
الكلام يجب ان يجوز تاخير بيان ضرر الجواز فيه عن وقت الخطاب الى  
خبر من مستقبل الاوقات وهذا يورث الى سقوط الاستفادة من الكلام  
وان وجوده في الفايده كعدمه وقد استدلل من دفع جواز تاخير بيان  
المجل بان قال خطاب العربي بالترجيح لا اشكال في نفعه ومثله الخطاب  
بالمجل والعلّة الجامعة بينهما انه خطاب لا يفهم منه المراد قالوا وليس  
ان يفرق بين الأمرين بان الخطاب بالترجيح لا يفهم منه شيء من الغايات  
والمجل يستفاد منه على كل حال لانه تعالى اذا قال خذ من اموالهم صدقة  
قطعتهم واقصروا الصلوة فالمخاطب يستفيد انه ما عورب باخذ صدقة <sup>من</sup>  
المال وان جعل مبلغها ووقف ذلك على البيان وهو مكلف للعرف على ذلك  
ونوطين النفس على فعله متى تبين له وكذلك في الصلوة يعلم انه مكلف  
لفعل هو عبادة الا انه لا يعرف كيفية هذه العبادة وهو مستقر بانها  
والخطاب بالترجيح مثل ما خرجتموه في المجمل لان الحكم اذا خاطب العربي  
بالترجيح فلا بد من ان يقطع المخاطب على انه قد قصد مخاطبته وان  
كان بالترجيح الى امره او تنهيته او اخباره ويجب عليه ان يفرم على

ما بين انه امر به والكف عما فعله من له انتهائها عنه وكرهه منه ويؤثر  
نفسه على ذلك ويتعلق به مصلحة فلا فرق بين الأمرين فان فرق بينهما  
بان القايده في الخطاب بالترجيح اقل او اشد اجمالا جاز ان يقال لا اعتبار  
في حسن الخطاب بكثرة القايده لانه يحسن من الخطاب ما خرج من كونه  
عبثا وقليل القايده في هذا الباب ككثيرها واجواب ان من العلوم  
تقع الخطاب العربي بالترجيح كما قررتم ومن المعلوم ايضا الذي لا يختلف  
العقلاني في حقه استحسان العقلان من الملك ان يامر بعض امرائه بالخروج  
الى بعض البلدان وان يعمل في تدبيره على ما يكتب به اليه ويوصيه قبل خروجه  
به على ما تقدم بيانه ولا يجري في ذلك في القبح مجرى خطاب العربي بالترجيح  
واذا كنا قد علمنا من حسن المثال الذي ذكرناه مثل ما علمنا من قبح خطاب  
العربي بالترجيح ومعلوم ان الذي احرناه من تاخير بيان المجمل انما  
يشبه المثال الذي اوردناه دون الخطاب بالترجيح فيجب ان الخطاب  
بالمجل كما وجب حسن نظايره وبقى ان يعمل قبح ما علمنا قبحه من خطاب  
العربي بالترجيح ويعمل حسن ما علمنا حسنه من امر الملك لا ميره  
فيعلم من علة ذلك بالحق به ما اشار اليه في علة وليس يجوز ان يعمل  
قبح الخطاب بالترجيح بعلة يلحق به الخطاب الذي ذكرناه من امر الملك  
تخليفته لان ما علمنا حسنه لا يجوز ان يكون فيه وجه قبح وكذلك لا يجوز



ان يعل حسن الامثلة التي ذكرناها بالحق الخطاب بالترجيح بها لان ما  
تجده لا يجوز ان يلحق بعللة من العلل بما هو حسن في نفسه وتفسير هذه الجملة  
انما هي قلنا قبح الخطاب بالترجيح باننا لا نعزم بها مراد الخطاب وجدنا  
ذلك فيما علنا احسنه ضرورة من خطاب الملك لخليفته لان خليفة الملك  
لا يعرف من خطابه الجمل الذي حكينا مراده الذي احواله في تفصيله على البيا  
وان علنا نتجده باننا لا فائدة منه فقد بينا انه يمكن ان يدعى فائدة  
وانه لا يعدو احد اقسام الكلام المعهودة ولا بد من ان يكون الخطاب  
اذا كان حكما مراديا لبعضها وان علنا احسن الامثلة التي علنا احسنها  
بانها تفيد فائدة ما او ما يتعلق بمصلحة الخطاب بها بان يعتقد ويرمز  
على الاشكال عند البيان فهذا كله قائم في الخطاب بالترجيح فلا بد من  
التعليل بالانقياض قبح ما علنا احسنه ولا حسن ما علنا قبحه ويمكن  
تعليل قبح الخطاب بالترجيح باننا غير مفهوم منه نوع الخطاب ولا ان  
ضرب هو من ضرره الا ترى انه لا يفصل الخطاب بين كونه امرا ونهيا  
او خيرا او استخبارا او استفهاما او عرضا او تمثيلا يجوز ان يكون شائرا  
له وفاد فاما يجوز ان يكون مادحا له وشنيا عليه وهذه النكتة تنحل  
فترى بين الامرين بان الخطاب بالترجيح اذا وقع من حكيم فلا بد ان يكون  
امرا او نهيا فيجب على الخطاب ان يعزم على فعل ما يبين له لانا قد بينا

انه قد بينا انه قد يجوز ان يخلو الخطاب بالترجيح من كل تعليل وانما ان يكون  
شائرا وفادا وما جرى مجراهما لا نفع فيه فلا يمكن ان يقال انما نعزم على فعل ما  
لنا وقد علنا ان الجمل يفضل فيه بين انواع الخطاب وضروبه وانما يلزم  
على الخطاب تفصيل ما تعلق الامر به بما هو واقف على البيان فهذا على وجه  
في قبح الخطاب بالترجيح لا يتجدها فيما علنا احسنه من المثال وان شئت  
ان يقول العلة في قبح الخطاب بالترجيح ان الخطاب لا يستفيد منه  
فائدة معينة منفصلة ولا بد من كل خطاب من ان يستفاد منه فائدة منتقلة  
وان جاء ان يقرن بذلك فائدة اخرى مجتمعة والخطاب الجمل يستفاد منه فائدة  
معينة منفصلة وان استفاد اخرى مجتمعة لانه تعالى اذا قال اقبوا الصلوة  
وخذ من اموالهم صدقة فتد استفاد الخطاب انه مأمور وقطع على ذلك  
وانه مأمور بعبادة هي صلاة او صدقة وان شك في صفة فان قيل ان  
فائدة في تقديم الخطاب بالجمل واخيرا باننا الى وقت الحاجة فليس  
لا بد من ان يتعلق على الجملة بذلك مصلحة دينية حتى يحسن تقديم  
على وقت الحاجة وتما يمكن ان يكون وجها لحسن ذلك ان المكلف يعزم  
ويوطن نفسه على الفعل في وقت الحاجة وهذا العزم وما يتبعه طاعة  
وهو ايضا سهل للفعل المأمور به ولا يترتب حصول به الخالف من قوله  
ان العزم والاعتقاد تابعان للفعل العزم عليه فلا يكونان اصلا مقصودا



من صحيح لانما يحفل العزم والاعتقاد اصلين بل تابعين لانه يستفيد بالجل على  
حال وجوب الفعل عليه وان جعل صفة فيجب عليه الاعتقاد والعزم تابع  
لذلك وكما على سبيل الجملة لانه يستفاد وجوب فعل على الجملة على منظر  
بيانه ويغزم على آداه على هذا الوجه ومن هو ما يلزم من ان يقال لمرا اذا  
جوزتم ان يخاطب بالجل ويكون بيانه في الاصول فكذلك الخاطب يخرج  
الى الاصول فيعرف المراد من الذي يجب ان يعتقد هذا الخاطب الى ان يعرف  
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف من اعتقاد والتفصيل ويعتقد  
الجملة انه يشتمل ما ضمن له قلنا ان يفرق بين هذا القول وبين من جوز  
تأخير بيان الجمل فاذا قلنا ان الفرق بينهما انه اذا خوطب في الاصول  
البيان فهو يمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد بها وانتم تجزئون خطأ  
بالجل من غير تمكن من معرفة المراد قلنا اذا كان البيان في الاصول فلا  
من زمان حتى يرجع فيه اليها فيعلم المراد وهو في هذا الزمان قصير كما  
لو طويلا فكيف للفعل وما هو باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق  
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعلم المراد بعد هذا الزمان  
فقد عاد الامر الى انه يخاطب بالايتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا  
قول من جوز تأخير البيان والفرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصير فان  
قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجوز مجزئان

مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان  
زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة المكتسبة في اقصر منه  
وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على  
ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان للرجوع الى تأمل الاصول  
ثم يقال له اذا كان يمكنه من الرجوع الى الاصول في معرفة البيان وان  
الزمان كافيا في حسن الخطاب فلا جاز ان يخاطب بالترجيح ويجلف  
الرجوع في التفسير الى من يعرف لغة الترجيح وان يتعلم لغة الترجيح و  
مواضعهم فليس ذلك بابعد من تكليف الرجوع الى الاصول التي ربما  
حال الزمان في معرفة المراد منها فان قالوا هذا تطويل في البيان قلنا  
وتكليف الرجوع الى تصحيح الاصول ومعرفة المراد منها تطويل في البيان  
فاذا جاز ذلك لصحة جاز هذا فان قالوا الخطاب بالترجيح وان امكن  
معرفة المراد به من جهة مترجم او بتعليم مواضع الترجيح قبيح لان الخاطب  
لا يستفيد به شيئا من العوائد قلنا هذا صحيح وبه فرقنا بين الخطاب  
بالجل وبالترجيح وانما لم نذكر ما حكى في الكتب من طرق مختلفة لتأخير  
تأخير البيان من تعويل على اخبار احاد وذكر اوقات الصلوة واشياء مختلفة  
مذكورة لا تراه شيئا من ذلك كله يدل على موضع الخلاف وقد تكلم عليه  
بطله فلا معنى للتطويل بذكره **فصل في جواز سماع الخاطب للعام انما يقع**



اختلف الناس في هذا الباب لانه يقال قوم من الفقهاء ان مخصوص العام اذا لم يكن  
في الأدلة العقلية فلا يجوز ان يسمع العام الالامع الخاص بل يصرح الله تعالى  
عن سماع ذلك الى حين سماع الخاص وهو قول ابي علي الجبائي وقول ابي جعفر  
الاول وقال آخرون يجوز ان يسمع العام وان لم يسمع الخاص ويكون كلنا  
طالب بالخاص وما لم يسم في الاصول فان وجد على به ولا عمل بظاهر العام وهو  
قول النظام وقول ابي هاشم الاخير والذي يدل على صحة المذهب الثاني انه  
لا خلاف في حسن خطابه بالعام وفي أدلة العقل تخصيصه سواء استدل  
المكلف بالعقل على ذلك او لم يستدل لان التمكن من معرفة المراد في كلام  
حاصل وكذلك الحكم اذا خاطبه بالعام وفي الاصول تخصيصه سواء سمعه  
المختص ام لا لان التمكن من العلم بالمراد حاصل واذا لم يقتض ما انتقنا  
عليه الباطل الجمل ولا كان مثالا لخطاب العربي بالزنجية فكذلك لا قلنا  
**فصل في ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على انتفاءه بانتفاءها**  
اختلفت الناس في ذلك فقال قوم ان انتفاء الصفة التي علق الحكم عليها  
لا يدل على انتفاء الحكم فيما وجدت فيه من غير اعادة الحكم في غيره فقلنا لا  
اخبارنا الى هذا المذهب ذهب ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والمكشي  
كلهم الا من لعنه مثل منهم وهو الصحيح المستمر على الاصول وقد صرح  
بهذا المذهب ابو العباس بن شرح وبعدة على ذلك جماعة من شيوخ

اصحاب الشافعي كابن بكير الفارسي والفقهاء وغير ما ذكر ابو العباس بن شرح  
ان الحكم اذا علق بصفة فاما يدل على ما تناوله لفظه اذا تجرد وقد يحصل فيه تارة  
تدل منها على ان ماعدا بخلافه نحو قوله تعالى ان جاء كوفاسق بنبأ فتبينوا  
وقوله جل اسمه وان كن اولاد حل فانصوا عليهم وقوله تعالى واشهدوا  
دوى عدل منكم وقوله تعالى فلم تجدوا واثما فيهتموا وقوله عليه السلام في بناء  
الغنم الزكاة قال وقد تقتضي ذلك ان حكم ماعداه مثل حكمه نحو قوله تعالى  
ومن قتله منكم متعمدا وقوله تعالى لا تقاتلوا هؤلاء وقوله تعالى لا تقاتلوا  
فبينهم انفسكم وهذا تصريح منه بالمذهب الصحيح وان القول اذا  
تجرد كم يقتض مضيا لا اشياءا فيما عدا المذكور وان بالقرين يعلم تارة  
واخرى الاثبات وقد اضاف ابن شرح قوله هذا الى الشافعي وتأول  
كلامه المقتضى بخلاف ذلك وبناء عليه وذهب اكثر اصحاب الشافعي  
وجهمهم الى ان تعليق الحكم بصفة دال تجرده على نفي الحكم عما سلب تلك  
الصفة ومنهم من ذهب الى ان الاسم في هذا الباب كالصفة وفيهم  
من فرق بين الاسم والصفة والذي يدل على صحة ما اخترناه انه قد ثبت  
ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على ان ماعداه بخلافه وثبت ان الصفة  
كالاسم في الابانة والتمييز واذا ثبت هذان الامران صح مذهبنا والذي يدل  
على الاول ان تعليق الحكم بالاسم لو دل على ان ماعداه بخلافه لوجب ان



يكون قول الفيل زيدا قائم على طول بل والسكر على عجزا وسد لا بد من الحقيقة بأنه قد  
يشارك زيد أو عمر في القيام والطول غيرهما ويشارك السكر في السكر في الحلاوة  
غيره ويجب ايضا ان لا يمكن ان يتكلم بهذا اللفاظ على سبيل الحقيقة ومعلوم  
ضرورة خلاف ذلك من مذهب أهل اللغة وان هذه الالفاظ حقيقة وقا  
لا يجب كونها مجازا ويلزم على هذا المذهب ان يكون أكثر الكلام مجازا لأن  
الإنسان اذا اضاف الى نفسه صلا من قيام واكمل وعزب وما جرى مجرى ذلك  
ليس يضيف اليها الامالة فيه مشاركا والاضافة اليه يقتضي ظاهرها على  
من قال بدليل الخطاب في ذلك الامر عن عده فلا يكون هذه الارصاف  
في موضع من المواضع الامجازا وهذا يقتضي ان الكلام كله مجاز ويبدل ايضا  
على ذلك ان من المعلوم انه لا يحسن ان يخبر مجر بأن زيد طويل لا فهو  
علم بطوله ولو كان قوله زيد طويل كما يقتضي الاجل عن طول زيد يقتضي  
في الطول عن كل من عده لوجب ان لا يحسن منه ان يخبر بان زيد طويل  
الا بعد ان يكون عالما بان غيره لا يشاركه في الطول ويجب ان يكون عله  
بحال غير المذكور بشرط ان يحسن الخبر كما كان عليه بحال المذكور بشرط ان يحسن  
الخبر ومعلوم خلاف ذلك وايضا فان اللفاظ التي مضارة لالفاظ  
الاشياء في لغة العرب ولا يجوز ان يفرق بين اللفاظ والاشياء التي  
كما يفرق بين لفظ النفي والاشياء وقولنا ان زيد طويل فلفظه لفظ اثبات

فكيف يقتضيه في الحكم عن غير المذكور وليس هاهنا لفظ نفي ويمكن ان يستدل  
بهذه الطريقة خاصة على ان تعليق الحكم بصفة لا يدل على نفيه عما ليس له  
غير حمل الصفة على الاسم ويتفق ايضا ما ذكرناه بان احداث العلم لم يقل  
في ذكر الاجناس الستة في خبر الزمان ان تعليق الحكم بها يدل على نفي الزمان عنها  
لان العلماء بين رجلين احدهما يقول بقاء غير هذه الاجناس على الابدية والآخر  
يعتس عليها غيرهما فان تعلق من سوى بين الاسم والصفة بان جماعة من أهل  
العلم استدلوا على ان غير الماء لا يطهر كالماء بقوله تعالى وانزلنا من السماء  
ماء وطهروا فنفوا الحكم عن غير الماء وهو تعلق بالاسم بالصفة فاجاب  
ان من ضل ذلك فقد اخطأ في اللغة وقد حكينا ان في الناس من يسوي  
مخطيا بين الاسم والصفة فيعلق الحكم بكل واحد منهما ويمكن ان يكون  
من استدلى بهذه الآية انما عول على ان الاسم فيها يجري مجرى الصفة لا  
سطلق اسم الماء بحال مضافه فاجراه مجرى كون الابل سائمة وعاملة  
واما الدلالة على ان الصفة كالاسم في الحكم الذي ذكرناه فهي ان الغرض  
في وضع الاسماء في اصل اللغة هو التمييز والتعريف وليكنهم ان يخبروا  
عن غاب عنهم بالعبادة كما خبروا عن احاضرها بالاشارة فوضعوا الاسماء  
لهذا الغرض ولما وقع الاشتراك بالاتفاق في الاسماء بطل الغرض الذي  
هو التمييز والتعريف فاحتاجوا الى ادخال الصفات والحالها بالاسماء



ليكون الاسم مع الصفة بمنزلة الاسم لو لم يقع منه اشتراك ولو لا اشتراكه في الوجود  
في الاسماء لما احتج الى الصفة الا ترى انما لم يكن في العالم من اسمه زيد الا  
شخص واحد لكن في هذا الاخبار عنه ان يقال قام زيد ولم يحتج الى ادخال  
الصفة بيان بهذه الجملة ان الصفة كالاسم في الغرض وان الصفة  
كبعض الاسماء فاذا اثبت ما ذكرناه في الاسم ثبت فيما يجزئها مجزاء ويعقده  
وما من ان الاسم كالصفة ان الخبر قد يحتاج الى ان يجزئ عن شخص بعينه  
فيذكره بلفظه وقد يجوز ان يحتاج الى ان يجزئ عنه في حال دون اخرى  
فيذكره بصفته فصارت الصفة بمنزلة الاحوال كما ان الاسماء بمنزلة الالات  
فخلا محلا واحدا في الحكم الذي ذكرناه وما يدل ابتداء على مطلق  
دليل الخطاب ان اللفظ على ما يتناول له او على ما يكون بان يتناول له  
فاما ان يدل على ما يرتنا له ولا هو بالتناول اولى فحال واذا كان الحكم  
المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور ولا هو بان يتناول له اولى لم يدل الا  
على ما اقتضاه لفظه وشرح هذه الجملة ان قوله عليه السلام في سائمه  
الغنم الزكوة معلوم حشا وادراكا انه لم يتناول العلوفه ولا يمكن الخلاف  
فيما يدخل تحت الحسن ولا هو يتناولها اولى بل لانه لو قال عليه السلام  
في سائمه الغنم الزكوة وفي معلوفه لما كان متافضا ومن شأن اللفظ اذا  
دل على المرتنا وله لفظه لكنه بان يتناول له اولى ان يمنع من النص <sup>خلاصه</sup>

الا ترى ان قوله تعالى ولا تقبل لهما اثم لما تناول النبي عن التافين بلفظه  
وكان بان يتناول سائر المذكور اولى لم يجز بان مسعه وليحتمل بان يقول  
لا تقبل لهما اثم واضربهما واشتمهما لانه نقص لما تقدم فبان ان قوله <sup>عليه السلام</sup>  
في سائمه الغنم الزكوة ليس يتناول له العلوفه اولى والذي يدل على ان  
اللفظ لا يدل على ما لا يتناول له ولا يكون بالتناول اولى انه لو دل على  
لم يخصه بدوله لانه لا يتناول له اللفظ لا يتناهي وليس بعينه بان  
يدل عليه اللفظ مع عدم التناول اولى من بعض وما يدل ايضا على ما  
ذكرناه حسن استفهام القابل ضربت طوال غلاني ولقيت اشرف جبارك  
فيقال له اضربت القصار من غلانيك او لم تضربهم ولقيت العامة  
من جيرانك ام لم تلقهم فلوك ان تعلّق الحكم بالصفة يقتضي وضعا فحق  
الحكم عما ليس له تلك الصفة كاتضايه ثبوته لما له تلك الصفة لكان  
هذا الاستفهام قبيحا كما يقع ان يستفهم عن حكم ما يتعلق اللفظ به  
فلو كان الامر ان يفهم من اللفظ لا اشتراكا في حسن الاستفهام  
وقبحه فان قيل انما يحسن الاستفهام عن ذلك لمن لم يقل بدليل  
الخطاب فاما من حكم بما ذكرناه من الذاهبين الى دليل الخطاب فهو  
لا يستفهم عن مراده الاعلى وجه واحد وهو ان يكون اراد على سبيل  
المجان خلاف ما يقتضيه دليل الخطاب فحسن استفهامه كذلك قلنا



حسن استفهام كل قابل لطلب مثل هذا الخطاب معلوم ضرورة سواء علمنا  
مذهبه في دليل الخطاب او شككنا فيه واهل اللغة يستفهم بعضهم  
بعضا مثل هذا الخطاب وليس لهم مذهب مخصوص في دليل الخطاب  
فاما تجويزنا ان يكون الخطاب عدل عن الحقيقة الى المجاز وان هذا هو  
علة حسن الاستفهام باطل لانه يقتضي حسن دخول الاستفهام في  
كل كلام لانه لا كلام سنده الا ونحن نجوز من طريق التقدير ان يكون  
الخطاب به اراد المجاز ولم يرد الحقيقة وفي علمنا بعبق الاستفهام  
مواضع كثيرة دلالة على فساد هذه العلة على ان الخطاب لنا اذا كان مجازا  
واراد المجاز بخطا به قرن به ما يدل على انه محذور ولا يحسن منه الاطلا  
وقد استدلل المخالف لنا في هذه المسألة بانها منسقة ان تعليق الحكم  
بالسوم لو لم يدل على انتفاءه اذا انتفت الصفة لم يكن لتعليقه بالسوم  
وكان عبثا ومنه ان تعليق الحكم بالسوم يجري مجرى الاستثناء من القسمة  
ويقوم مقامه قوله ليس في الغنم الا السائمة الزكوة فكما انه لو قال ذلك  
لوجب ان تكون الجملة الستثنى منها بخلاف الاستثناء فكذلك  
تعليق الحكم بصفة ومنه ان تعليق الحكم بالشرط لما دل على  
انتفاءه بانتفاء الشرط فكذلك الصفة والجامع بينهما كقول واحد منهما  
كالآخر في التخصيص لانه لا فرق بين ان يقول في سائمة الغنم الزكوة

وبين ان يقول فيها اذا كانت سائمة الزكوة ومنه ما روي عن النبي صلى الله  
عليه وآله عند نزول قوله استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين  
مرة تلقى يغفر الله لهم انه قال لا يزيد على السبعين فلو لم يعلم عليه السلام  
من جهة دليل الخطاب ان ما فوق السبعين بخلافه لم يقل ذلك ومنه ان تعليق  
ما روي عن عمر بن الخطاب ان علي بن منبه ساله فقال له ما بالنا نغفر وقد  
امتناف قال له عجبت بما عجبت منه فضالت عند رسول الله صلى الله عليه وآله  
فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة فتعجبوا من ذلك  
يدل على انها فيما من تعلق القصر بالخوف ان حال الامن بخلافه ومنه  
ما روي ان الصحابة كلهم قالوا الماء من الماء منسوخ ولا يكون ذلك منسوخا  
الا من جهة دليل الخطاب وان لفظ الخبر يقتضي نفى وجوب الاعتسال  
بالماء من غير انزال الماء ومنه ان الامة انما رجعت في ان التيمم لا  
الا عند عدم الماء الى ظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وكذا ان الصيام  
في الكفارة وانما لا يجري الا عند عدم الرتبة انما يرجع فيه الى الظاهر  
والاجواب عن الاول ان في تعليق الحكم بالسوم فائدة لانها تعلم  
وجوب الزكوة في السائمة وما كنا نعلم ذلك قبله ويجوز ان يكون حكم العلوية  
في الزكوة حكم السائمة وان علمنا بدليل آخر وليس يمنع في الحكمين المتماثلين  
ان يعلما بدليلين مختلفين بحسب المصلحة الا ترى ان حكم ما لا يقع



النص عليه من الاجناس في الربو حكم المخصوص عليه ومع ذلك دلنا على ثبوت  
 الربو في الاجناس المذكورة بالنص وعلينا في اثباته في غيرها الى كماله  
 اخرى من قياس او غيره وانما **س** عن الثاني ان الاستثناء من  
 العموم لم يدل لمفظة نفسه على ان ما يتناول له بخلاف حكمه وانما دل العموم على  
 دخول الكل فيه فلما اخرج الاستثناء بعض ما تناوله العموم علنا حكم الشئ  
 بل فقط الاستثناء وتناوله لما تناوله وعلنا ان حكم ما يتناول له بخلافه لم يلفظ  
 العموم **ثالث** ذلك ان القابل اذا قال ضربت القوم الا زيدا فاما  
 يعلم بالاستثناء ان زيدا ليس بمضروب ويعلم ان ما عداه من القوم مضروب  
 فظاهر العموم لاسن دليل الخطاب في الاستثناء وليس هذا موجودا في  
 قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة لانه عليه السلام ما استثنى من جملة  
 المذكورة ولو كان لسائمة الغنم اسم يختص بها من غير اضافة الى الغنم لقام  
 الزكاة به وليس كل شئ معناه معنى الاستثناء له حكم الاستثناء لانه لا استثناء  
 الفاظا مرسوعة له فلو لم يدخل فيه لم يكن مستثنى منه ولا يكون الاستثناء  
 واردا على جملة مستقلة بنفسها وكل هذا اذا وجبت مراعاته لم يجز ان  
 يجري قوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكاة بجرى اجماع المستثنى منها  
 وانما **س** عن الثالث ان الشوط عند ناك الصفة في ائلا يدل على  
 ان ما عداه بخلافه ويجوز الشرط لا يعلم ذلك وانما يعلم في بعض المواضع

منفصل لان تاثير الشرط ان يتعلق احكام به وليس يمنع ان يخلفه وقت  
 عند شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج من ان يكون شرطا الاخرى ان  
 تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم انما منع من قول الشاهد  
 الواحد حتى ينضم اليه الاخر فانضمام الثاني الى الاول شرطي القبول  
 ثم يعلم ان ضم امرتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم  
 بدليل ان ضم اليه الى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني في ثبوت  
 الشرط عن بعض اكثر من ان يحصى والصحيح ان الحكم اذا علق بغير  
 او عده فانه لا يدل بنفسه على ان ما عداه بخلافه لانا انما اعلم ان ما زاد  
 على الثابتين في حد القاذف لا يجوز لان نفي ما زاد على ذلك محذور  
 بالعقل فاذا وردت العبارة بعدد مخصوص خرجنا عن المحذور كدلالة  
 وبقيتنا بما زاد على ذلك العدد على حكم الاصل وهو الخطر وكذلك  
 اذا قال الرجل لفلانة اعط زيدا مائة درهم فانا تعلم خطر الزائد على  
 المذكور بالاصل ولو قال اعطيت فلانا مائة لم يدل لفظا ولا عقلا على  
 لم يعطه اكثر من ذلك فاما تعليق الحكم بغاية فانه يدل على ثبوته  
 الى تلك الغاية وما بعده ما يعلم انتفاءه او اثباته بدليل وانما علنا  
 في قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى تبين لكم الخط الابيض من الخط  
 الاسود وقوله تعالى ثم اتوا الصيام الى الليل وقوله سبحانه حتى يظهر



ان ما بعد الغاية بخلافها بدليل وما يعلم بدليل غير ما يدل اللفظ عليه كما نعلم ان ما  
 عدا السابعة بخلافها في الزكوة وانما علمنا بدليل ومن فرق بين تعليق الحكم  
 بصفة وبين تعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كما لنا قاض لفرقة  
 بين امرين لا فرق بينهما فاذا قلنا فاي معنى لقوله تعالى ثم اتوا الصيام  
 الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واتي  
 معنى لقوله عليه السلام في سائر الغنم الزكوة والمعلومة مثلها فان قيل  
 لا يمنع ان تكون المصلحة في ان يعلم بثبوت الزكوة في السابعة بهذا  
 النص ويعلم بثبوتها في المعلومة بدليل آخر قلت كذلك لا يمنع نيا  
 على بغاية حر فاجرت والصحيح ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على  
 ان ما عداه بخلافه على كل حال بخلاف قول من يقول انه يدل على ذلك  
 اذا كان بياننا وانما قلت اذ لك لان ما وضع له القول لا يتخلف بان  
 يكون سببا او بياننا واذا لم يدل تعليق الحكم بالصفة على نفي ما عداه فانما  
 لم يدل على ذلك بشي يرجع الى اللفظ وهو في كل موضع كذلك واجاب  
 عن الرابع ان ما طريقه العلم لا يرجع فيه الى الاخبار الا كما دللنا اذا كانت  
 ضعيفة وهذا الخبر يثبت ان الله عليه السلام يستغفر المكفرا وذلك  
 لا يجوز واكثر ما فيه انه عليه السلام عطل ان ما فوق السبعين عطلت  
 السبعين فمن ابن انه فهم ذلك من ظاهر الخبر من غير دليل سواء قيل

ان يقول ان الاستغفار لم كان في الاصل بما حان فلما ورد النص بخبر  
 السبعين بقي ما زاد عليه على الاصل وقد روي في هذا الخبر انه عليه السلام  
 قال لو علمت اني ان ردت على السبعين يغفر الله لهم لفعلت وعلى  
 هذه الرواية لا يشبهة في الخبر والنبى عليه السلام انصح وانطق اكثر من  
 العرب من ان يجوز عليه مثل ذلك لان معنى الآية النبي عن الاستغفار للكفا  
 فقلت لو اكرهت في الاستغفار للكفا ما غفر الله لهم فغير عن الاكشاف  
 بالسبعين ولا فرق بينهما وبين من زاد عليها كما يقول العرب لو جئتني  
 سبعين مرة ما جيتك ولا فرق بين الاعداد المختلفة في هذا الغرض  
 فكأنه يقول لو جئتني كثيرا او قليلا ما جيتك واتي عدد تضمنه  
 لفظه فهو كغيره واجواب عن الخامس انه ايضا خبر واحد  
 لا يحتاج بمثله في هذا الموضع ومع ذلك لا يدل على موضع الخلاف  
 لانا لا نعلم ان تعجزها من القصص زوال الخوف هو لاجل تعليق القصص  
 بالخوف ويجوز ان يكون تعجزها لانهما عقلا من الايات الواردة  
 في ايجاب الصلوة وجوب الاتمام في كل حال واعتقاد ان المستثنى  
 ذلك هو حال الخوف فتعجز هذا الوجه واجواب عن السادس  
 انه اذا صح قولهم ان المؤمن الماسوخ من ابن اثم عقولهم ان ظاهر  
 نفي وجوب الفصل من غير الماء ولعلمه بدليل سوى اللفظ لانهم



اذا حكموا بانه منسوخ فلا بد من ان يكون قد فرغوا من اعداء بخلافه فمن اين  
انهم فعلوا ذلك باللفظ دون دليل آخر وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر  
وهو انما الماء من الماء ويدخل لفظه انما يعلم انما عداه بخلافه لان انما  
اذا قال انما لك عندي درهم فمهم من قوله وليس لك سواء على هذا الوجه  
تعلق ابن عباس رحمه الله في نفي الرابعة عن النسبة لقوله عليه السلام  
انما الربا في النسبة وقد روي هذا الخبر بلفظ آخر وهو انه عليه السلام  
قال اما الماء من الماء وعلى هذا اللفظ لا شبهة في الخبرات الصحاح لم  
وجه قولها في هذا الخبر انه منسوخ وهل النسخ تناوله او دليله او  
علم منه بقرينه وقد علمنا ان المذكور من الحكم في اللفظ وهو وجوب الفصل  
بالماء من انزال الماء ليس بمنسوخ فمن اين ان النسخ تناول دليل اللفظ  
دون ما علم بقرينه وليس لهم ان يقولوا المراد بذلك الاقتصار من الماء  
على الماء لانهم ليسوا باوطقنا ان نقول المراد به التوضي من الماء منسوخ  
بوجوب الاعتقال فقد روي انهم كانوا يوضون من النقاء الختانين  
فاوجب عليه السلام في ذلك والجواب عن السابع ان آية التيمم وآية القفا  
بين فيها حكم الاصل وحكم البديل لا بد تعالى اوجب الطهارة عند وجود  
الماء ووجب التيمم عند عدمه وكذلك في الكفارة لا بد اوجب القبة  
في الاصل وعند عدمها اوجب الصيام فعلمنا حكم البديل والبديل

جميعا بالنسخ وليس لدليل الخطاب في هذا مدخل **باب**

الحكم في النسخ وما يتعلق به **فصل**

في حد النسخ ومتم **حكاية** اعلم انه لا حاجة بنا الى

بيان معنى النسخ في اصل اللغة ففي ذلك اختلاف لا فائدة في بيان الصحاح  
منه والمحتاج اليه بيان حد في الشرع وعلى مقتضى الآلة الشرعية الذي  
الموصوف بانها ناسخ هو ما دل على ان مثل الحكم الثابت بالنسخ الاول  
غير ثابت في المستقبل على وجه كونه لا كان ثابتا بالنسخ الاول مع ترجمه  
عنه والذي يجب العلم به وتقريره في النفس المعاني التي بني حد النسخ  
عليها ثم يكون العبارة بحسب ما تقر من المعاني والتكليف على ضربين  
احد ما مستمر والاخر لا مستمر فيما لا يستمر لا يدخل النسخ فيه  
والاستمرار على ضربين احدهما ان يكون الذي به يعلم اثباته واستمراره  
به فمعلوم زواله عند فائته ولا مدخل للنسخ في ذلك والضرب الثاني علم  
بالنسخ او بقرينه استمراره ويحتاج في معرفة زواله الى امر سواء  
وذلك على ضربين احدهما ان يكون ما علم زواله به يعلم عقلا كالحد  
والثاني سؤلا لا يدخل ايضا للنسخ في ذلك والقسم الاخر يعلم زواله  
بدليل شرعي والنسخ يدخل في هذا الوجه خاصة واذا اختلفت هذه  
الحكمة فالواجب في العبارة ان تقع بحسبها ولك ان يحد النسخ بآية



ما دل على تغير طريق الحكم الثابت بالنسخ الاول في باب الاستمرار لان ذكر الطريق  
في الحدس من ان المعقولة لم يلحق نفس المراد وانما يلحق الاجاب وكان الدليل  
كشف عن تغير الاحاب والدليل على الحقيقة هو الموصوف بانه ناسخ واذا  
وصفه نقلا بانه ناسخ الاحكام فمن حيث فعل تعالى بالهوى نسخ واذا قيل لم يلحق  
انه ناسخ فمن حيث كان دليلا ولذلك لا يكون نسخا الا مع المساواة فاست  
المسوخ فهو الدليل الذي تغير حكمه بالدليل النسخ وقد يوصف ايضا الحكم  
بذلك لانه المقصود بالدلالة لانه الذي يتغير واعلم ان النسخ والمسخ  
معان يجب ان يكونا شرعيين ولا يكونا عقليين ولا احداهما لانه لا يقال ان  
تحريم الخمر نسخ اباحتها ولان الموت نسخ عن الكلف ما كان كالفه لما كانت  
هذه الاحكام عقلية ومن حق النسخ ان يكون المراد به غير المراد بالمسوخ  
وسيلتي بيان ذلك فيما بعد بمشيئة الله تعالى ومن حقه ان يكون مستغلا  
من المسوخ ولا يوصف بهذه الصفة مع الاتصال ولا خلاف في ذلك  
ومن شرطه ان لا يكون موقفا بغاية فيقتضي ارتفاع ذلك الحكم والموت  
بغاية على ضربين احدهما ان يعلم باللفظ من غير حاجة الى غيره كقولنا تعافا  
ثم اتوا الصيام الى الدليل والضرب الاخر ان يعلم الغاية على سبيل الجملة  
ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي مخفوق له تعالى دورا على هذا الفعل  
الى ان نسخ حكمه والدليل الشرعي الولد بن وال الحكم يوصف بانه ناسخ بشرط

النسخ ان يكون في الاحكام الشرعية دون اجناس الاعمال وينقسم الى ثلاثة اقسام  
احدها ان ينزل الحكم لا الى بدل والثاني ان ينزل الى بدل بزيادة  
ويكون نسخا والثالث ان ينزل الى بدل بخالفه فاما زواله الى بدل فاما  
يكون نسخا لانه علم به ان مثل الحكم الثابت بالنسخ المتقدم يرتفع في المستقبل  
ولا انه اذا انزل الى بدل فالذي اوجب كونه منسوخا زواله لا يثبت البتة  
لانه ان ثبت من دون زوال الاول لم يكن نسخا ومن حق هذا الضرب  
الا يعلم نسخ الدليل دون الاحكام فاما ما يرتفع الى بدل مخالف  
فمن حقه ايضا ان لا يعلم الا بدليل سوى الحكم لان الحكم اذا لم يتأنيبه  
لم يعلم به كونه منسوخا ومثاله ما روي في وجوب صوم شهر رمضان  
انه نسخ وجوب صوم عاشوراء وان الزكاة نسخ وجوبها سابقا للحقوق  
ومضى قبل ومضى قبل فيما هذه حاله ان كذا نسخ بكذا في زوال المراد به ان  
علم نسخ الاول وانما النسخ بحكم بزيادة لان تضادا الحكمين دليل على  
ذوال احد هما بالآخر من حيث علم انه لا يصح ان يجتمع في التكليف ولا  
شبهة في ان المخطىضا لا باحة والندب الوجوب والوجوب ايضا  
في حكم الضد والندب والا باحة لان كونه مباهة يقتضي نفى ماله يكون ندبا  
واجبا وكونه ندبا يقتضي نفى ما يكون له واجبا ومن شرط النسخ ان يكون  
في وقوع العلم به كالمسوخ وسيلتي بيان ذلك في ابطال النسخ بخبر الواحد



بشيئة الله تعالى وليس من شرط النسخ ان يكون لفظ المنسوخ متساوياً له لانه  
 لا فرق بين ان يعلم النسخ ان الحكم بظاهر الخطاب او يعلم ذلك بقرينة وليس من شرط  
 الاستدلال بالمنسوخ كما قلنا في تخصيص العام وبيان الجمل عند من ذهب  
 ذلك بل النسخ يجب تآخره كما صرحنا به في حقه وليس من شرط النسخ التيقن  
 في حل الخطاب بل الجملة عليه على ما قلناه بعضهم وذلك انه لا يوجد لوجوب ذلك  
 بل هو معروف على المصلحة فيما اقتضته ووجه مقتضاه وليس من شرطه  
 الا يكون اللفظ مقتضياً للتأيد في الناس من ذهب الى انه تعالى لو قال  
 امضوا الصلوة ابداً ما جاز النسخ وانما يجوز مع الاطلاق وهذا باطل لان لفظه  
 التأيد في المعارف يقتضي التوقيت كقول القائل لازم العزم ابداً وعلم  
 العلم ابداً قد ثبت ان التكليف منقطع وان انقطاعه متوقع من تكليف  
 يمنع هذا اللفظ من النسخ ولو منع من ذلك لمنع من العجز ووجه التيقن  
 وليس من شرط النسخ الا يقع الا بما هو اخف في التكليف على ما ذهب اليه  
 بعض اهل الظاهر وذلك ان التكليف على سبيل الاستدلال وعلى جهة النسخ  
 انما هو تابع للمصلحة وقد تنق المصلحة في الاشق واخف معا وفي كل  
 من زيادة التعريض للشواب واليسخ في الاخف والشبه في هذا ضعيفة  
 جداً وقد ذكر من وقوع النسخ في القرآن بما هو اشق منه ما يراه كفاية وهو  
**فصل في الفصل بين النسخ والبطلان والتخصيص**

اعلم ان البطلان في وضع للغة هو الظهور وانما يقال بالبطلان في كذا اذا ظهر  
 له من علم او ظن مالم يكن ظاهراً للبطلان رابطاً وهي اربعة ان يكون الفعل  
 المأمور به واحداً والمكلف واحداً والوجه كذلك والوقت كذلك فحما  
 اختص بعض الوجوه الأربعة من امر بعد نهى او نهى بعد امر اقتضى البطلان  
 وانما قلنا ان ذلك يدل على البطلان لانه لا وجه له الا تغير حال المكلف في العلم  
 او الظن لانه لو كانت حاله على ما كانت عليه لما امر بنفس ما نهى عنه او نهى  
 عن نفسه ما امر به مع باقي الشرائط وكان ابو هاشم يمنع في الله تعالى ان  
 ما نهى عنه مع باقي الشرائط لوجوب احد ما لانه كذا البطلان والآخر  
 لانه يقتضي اضافته قبح اليه تعالى اما للامر والنهي وهو احد قولنا في  
 والقول الآخر له انه يمنع من وقوعه منه تعالى للوجه الآخر الذي  
 ذكرناه من اقتضائه اضافته قبح اليه تعالى لان البطلان لا يقتضي نهي  
 هو عالم لنفسه والاولى ان يمنع منه للوجوب لان ما من شأنه ان يدل  
 على امر من الامور المختارة القديم تعاقب فقد مدلوله لان ذلك يجري  
 مجرى فعل كل تسبيح الا ترى ان فعله تعالى ما يطاق اقتراح الطالب  
 لتسبيحه لما كان دلاله المقصدين لم يجز ان يفعله مع الكذاب لانه  
 يدل على خلاف ما الحال عليه والنسخ انما يخالف اليه ابتغاب الفعلين بان  
 الفعل المأمور به غير المنهى عنه واذا اقترب الفعلان فلا بد من تعاقب النهي



تكان النسخ مخالف البداء بتغيير الفعلين والوقتين فاما العزم بين النسخ وبين  
فقد سمي فيما تقدم فلا وجه لاعادته **فصل في بيان معنى النسخ**  
**معنى النسخ من افعال المكلف** اعلم ان معنى النسخ انما يصح دخوله في حكم  
استمراره ما لم يستمر لا يدخل فيه معنى النسخ ولا النسخ نفسه ولا بد ايضا  
ان يكون مما يصح تغييره بعد استمراره لانه متى كان مما استمر على حالة  
واحدة لم يصح دخوله النسخ ولا معناه فيه ويحقق النسخ نفسه بان يكون  
الحكم المستمر ثابتا بالشرع وكذلك نداله متى زال وما يجب استمراره  
وجه واحد من الافعال ينقسم الى قسمين احدهما ان يكون وجبا استمراره  
لصفته هو عليها كوجوب الانصاف ونبذ الكذب والجهل والقهر  
الآخر لا يجوز تغييره من حيث كان كونه لطفلا لا يتغير كالمعزة بالله تعالى  
وعدله وتوجيهه والذي يجوز تغييره من الافعال نحو الضر والنفع والقبول  
والفقد ويجوز التصرّف لانه قد يحسن تارة ويقبح اخرى فعقوب  
النسخ يجوز دخوله فيه فاما انفس النسخ فانما يدخل فيما تقدم ذكره  
فيما ثبت حكمه شرعا ويرد ايضا كذلك **فصل في بيان**  
**يحسن من التمسك بالامر والنهي** اعلم ان الامر والنهي لا يحل  
من ان يكون متناولا واحدا او متغيرا فان كان واحدا فلن يحسن الاطلاقي  
وجه واحد وهو ان يامر بالفعل على وجهه وينهى عنه على وجه آخر وبما كان

وجهه كقوله يصح ان يبرئ من القاعة على بعضها او يبرئ بذلك فاما  
اذا اقتصار المتناول فليس على قسمين احدهما ان يكون المكلف ايضا متفائرا  
فيحسن الامر باجدهما والنهي عن الآخر على كل وجه اذا اخرج احدهما وحسن  
الآخر والشم الثاني ان يكون المكلف واحدا وينقسم الى قسمين احدهما  
ان لا يتميز له احد الفعلين من الآخر بان تكون الصورت واحدة والوجه  
واحدا فلا يجوز ان يامر به تعالى باجدهما وينهى عن الآخر مع فقد التميز  
فاما اذا اتميز له احدهما من الآخر حسن الامر والنهي بحسب الحسن والنسخ  
**فصل في الدلالة على جواز نسخ الشرع**  
اعلم انه لا خلاف بين المسلمين في هذه المسألة وانما الخلاف فيها مع  
اليهود ولا معنى للكلام على اليهود في ابواب اصول الفقه وقد حكينا  
عليهم كتابنا المعروف بالذخيرة وغيره بما فيه كفاية ومن شذمت جملة  
المسلمين فما عرفت في هذه المسألة فانما خلافة يرجع الى عبارة لا مضايقة في العبارة  
مع سلامة المعاني وقد ورد في الشرع من نسخ القبلة والعدة بالعدة ما هو  
واذا كان الشرع تابعا للصحة فلا بد مع تغييرها من النسخ **فصل**  
**في دخول النسخ في الاخبار** اعلم ان النسخ اذا دخل  
في الامر والنهي فانما هو على الحقيقة داخل على مقتضاها ومقتضاها لا عليها  
انفسها والخبر في هذا الحكم كالامر والنهي لان مقتضاهاهما واذا كان جواز النسخ



في مثل المكلف انما صح الامر يرجع الى تغيير احوال الفعل في المصلحة لا يرجع الى  
الدليل فلا فرق اذا تقررت المصلحة بين ان يدل على ذلك من حالها بما هو خبر  
او امر او نهي وقد بينا ان قول الفاعل فعل كقولك اريد منك ان تفعل وان  
قوله لا تفعل بمنزلة قوله اني اكراه ان تفعل وهذه الجملة تقتضي جواز دخول  
النسخ في مقتضى الاخبار كما دخلت في مقتضى الامر والنهي واذ انبسط ان  
الخبر متى دخله النسخ انتفى تخويل الكذب قلنا الامر متى دخله النسخ  
اوجب البدا واذ اقبل ان النسخ لا يتناول من ما يريد بالامر قلنا  
مثل ذلك في الخبر وانما قال المشككون قد يمان النسخ لا يدخل في  
الاخبار واراها والخبر ما كان ويكون مما لا يتعلق بالتكليف ولا شبهة في  
جواز ان يدل الله تعالى على جميع الاحكام الشرعية بالاخبار ومعلوم ان  
النسخ لو كان الامر على ما قدرناه مناس في الشريعة فوضع ان الامر على  
ما ذكرناه فاما ما دخل معنى النسخ في نفس الاخبار فجاز لان لا خبر كلفنا  
تعالى ان نفعله الا بخبر ان يزيل عنا التكليف في امثاله حتى لا يخبر  
من التوحيد الاخرى ان يحب قد منع من قراءة القرآن وقد كان يجوز  
مثله في الشهادتين وكون هذا الخبر صدقا لا يمنع من ازالة التعبد به اذا  
عرض في ذلك ان يكون مفسدة فان قيل اتخرون مثل ذلك في العلم لا سيما  
قلنا اما العلم الذي علمنا وجوبه لكونه مصلحة لا يتغير كالمعرفة بالله تعالى

فلا يجوز فيه النسخ لاستناع تغير حاله في وجه الوجوب واما العلم بغيره  
فيكون ان يكون مفسدة وذلك وجه فيجوز دخول النسخ فيه جاز

### فصل في جواز نسخ الحكم دون التلاوة ونسخ التلاوة دون

اعلم ان الحكم والتلاوة عبادتان معان المصلحة فجاز دخول النسخ فيها  
مما في كل واحد دون الاخرى بحسب ما يقتضيه المصلحة ومثال نسخ  
الحكم دون التلاوة نسخ الاعداد بالحوال وتقديم الصدقة امام المناجاة  
ومثال نسخ التلاوة دون الحكم غير مقطوع به لانه من جهة خبر الاحاد  
وهو ما روي ان من جملة القرآن والنسخ والنسخة افاضنا فارجوهما  
البيان فنسخ التلاوة ذلك فمثال نسخ الحكم والتلاوة معا موقوف  
في اخبار الاحاد وهو ما روي عن عائشة انها قالت كان فيما انزل الله  
سبعائة وعشرين ضميمة يحرقن ففقدت خمس وان ذلك كان يسلي

### فصل في جواز نسخ العبادات قبل فعلها

اعلم ان الشبهة في هذه المسألة كالمرفعة واما المشبهة المسألة التي تلي هذا الفصل  
ولا بد من بيان الحق فيما يشبهه ولا يشبهه والصحيح ان نسخ الشيء  
قبل فعله وبعد مضي وقته جائز لان الله تعالى قد يحسن ان يامر  
بالفعل من بعضه كما يحسن ان يامر من يطيعه واذ كان لو امر فاطاع  
بحال النسخ للاختلاف فكذلك اذا امر فغصى لان بالطاعة والمعصية



لا يتغير حسن النسخ التابع لمعريف المصالح في المستقبل وايضا قد دللتنا  
على ان الشرايع لانه للكفار والنسخ قد تناولهم وان عصوا ولم يفعلوا  
واذا اجاز ذلك فيهم جاز في غيرهم **فصل في انه لا يجوز نسخ الشيء قبل وقت فعله**  
اختلف الناس في ذلك فذهب قوم من المتكلمين ومن اصحاب الشافعي الى  
انه جاز ان نسخ العبادة قبل وقت فعلها وذهب اكثر المتكلمين واصحاب  
ابن حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى انه غير جاز وهو الصحيح والذي يدل  
عليه وجهان احدهما انه يقتضي البدا لان شرط البدا التي تقدم ذكرها  
حاصلة هاهنا والوجه الآخر ان ذلك يقتضي اضافة شيخ الى الله تعالى  
اما الله او الهى لان الفعل لا يخلو من ان يكون فيجاءنا الامر به فيجب امر  
حسنا فيكون الهى عنه فيجاء وليس لهم ان يقولوا ان المكلف ليس بواحد  
ولا الوقت لانه ابطال المسألة من حيث كان اختلاف في هل يجوز ان نسخ  
عن مكلف بعينه ما امر به في وقت بعينه بالهوى قبل حضور الوقت بعدوا  
عن ذلك الى الشرطين الاخرين اما كون الفعل واحدا او كون الوجه والنظر  
واحدا وتباين الفعل لا يمكن فيه الاوجه ثلثة احدها ان الهى يتناول  
للفعل والامر الاول تناول الاعتقاد وثانيهما ان الهى يتناول مثل  
الفعل الذي تناوله الامر الاول وثالثهما ان يتناول الاختلاف  
ما تناوله الاول لانه لا يمكنه ان يقول تناول ضد ما تناوله الاول

لانه يرجبانه تعالى لم يكن ناهيا عن ضد ما وجبه ولم يصر الآن ناهيا  
عنه وضد الواجب لا يجوز ان يتغير فلا مدخل لذلك في النسخ والذي يبطل  
ان يكون الهى تناول مثل ما تناوله الامر ان الفعلين اذا اختصا بوقت واحد  
والوجه واحد لم يجوز ان يكون احدهما مصلية والاخر مفسدة والامر الاول  
يجمعهما وكذلك الهى الثاني ولان التمييز بينهما غير ممكن فلا يجوز ان يتناول  
التكليف احدهما دون الآخر **واما الاعتقاد** فانهم يقولون انه تعالى  
امر بالفعل الاول واراد الاعتقاد وتناول الهى بعده نفس الفعل وبجواب  
عنه ان لفظ الامر تناول الفعل فكيف يحمله على الاعتقاد ومعدل عن الظاهر  
وهذا الوجه لسقط الخلاف في المسألة لانه امر بشئ ونهى عن غيره  
والخلاف انما هو في ان ينهى عن نفس ما امر به ثم هذا الاعتقاد لا يخلو  
من ان يكون اعتقاد الوجوب الفعل او لا فانفعله لاحالة فان كان  
اعتقاد الوجوب بذلك يقتضي وجوب الفعل ويصح الهى عنه وان  
كان اعتقاد الان المكلف بفعله لاحالة بذلك محال لانه المكلف  
بحوز الاحرام والمنع فان قيل هو امر باعتقاد وجوب الفعل بشرط  
استمرار حكم الامر او بان لا يرد الهى قلت هذا الاشتراط يمكن ان يقال  
في نفس الفعل ولا يحتاج الى ذكر الاعتقاد وبعد فان الاعتقاد تابع  
للفعل فان رجب الفعل مطلقا كان الاعتقاد كذلك وان كان شرطا



فالاعتقاد مثله لانه تابع له والشرط المذكور ان يدخل في الاعتقاد فلا بد من دخوله  
 في الفعل نفسه والذي يفرض ان يكون بهذا الشرط تاثيرا بقاء الامر وانقضاء  
 النهي لا يكونان وجهان فيجوز الفعل لا يحسنه ولا يورثان في وقوعه على وجه  
 يقتضي مصلحته او مفسده ولا يجري ذلك مجرى ما نقله من ان الله تعالى  
 فدا امر الصلوة في وقت مخصوص على جهة العبادة له ونهي عنها في  
 ذلك الوقت على جهة العبادة لغيره لان هذين الوجهين معقولان وانما  
 في الحسن والقبح وليس كذلك بقاء الامر وانقضاء النهي لان الفعل لا يحسن  
 بالامر ولا يقبح بالنهي ولا لهما تاثير في الوجهة التي يقع عليها ويمكن ان  
 يورث من هذا الكلام بان يقال الامر والنهي وان لم يقتضيا فتح فعل لا  
 ولم يورثا في وجه يقع الفعل عليه فلا بد اذا وقع من الحكم تعالى من ان  
 فالامر اذا وقع بدل على حسن الفعل والنهي على وجه واذا دل على فتح او  
 فلا بد من ثبوت وجه يقتضي اما القبح او الحسن لان الدلالة لا تدل  
 الا على صحة الامر ان الامر والنهي ان كانا عند الاثر ان فانا كلنا  
 نستدل بامر الله تعالى على كون الفعل واقعا على وجه يستحق به الثواب  
 وبهية على قبحه وكونه ما يستحق به العقاب ويعلم على جهة الحكمة ان كل  
 شيء اوجب علينا في الشرع فلا بد فيه من وجه وجوب وكل حرم فلا بد  
 من وجه فتح وان كنا لانعلم جهات الوجوب والقبح على سبيل التفصيل لا بل

الامر والنهي يورثان في تلك الجهات بل يدلان عليها في المترك على هذا من ان  
 بامر الله تعالى المكلف بالصلوة في وقت نوال الشمس ويكون هذه الصلوة واجبة  
 في الوقت المضروب حتى استمر حكم الامر بها ولم يرد منه عند وان ورد النهي  
 عنها دل تغير حالها واختصاصها بوجه يتبع عليه فاذا امر بالصلوة  
 اعتقد وجوبها عليه متى لم ينها عنها فاذا ورد النهي اعتقد بغيرها يكون الغرض  
 في هذا التكليف مصلحة المكلف كما تافذنا الله تعالى علم الله ان كل هذه على هذا  
 الوجه كان مصلحة له في واجب عليه بفعله او قبح يحسنه والواجب  
 ان هذه الصلوة المأمور بها عند نوال الشمس لا يخلو من ان يكون فعلها  
 في هذا الوقت مصلحة في الدين او مفسدة فان كانت مصلحة فيورث  
 النهي لا يتغير حالها ويجب فتح النهي المتناول لها وان كانت مفسدة  
 في نفسها يتناول الامر او يستمراره لا يتغير حالها فيجب فتح  
 الامر المتناول لها اللهم الا ان يقال لهذه الصلوة في هذا الوقت المختص  
 وجهان يقع كل واحد منهما فتكون متى وقعت على احد ما واجبة  
 فاذا وقعت على الآخر قبيحة والامر بنا لها على جهة الحسن والنهي  
 تناولها على جهة القبح وهذا ان قيل باطل لانه لو كانت لهذه الصلوة  
 جهتان يقع عليها لوجب تميز ذلك المكلف واعلامه آياه ليفضل  
 بين جهة الحسن وجهة القبح كما فضل بين جهة كون هذه الصلوة عبادة



لله تعالى وكونها عبادة لغيره وبين وقوعها بطهارة ونية مخصوصة وبين  
وقوعها على خلاف ذلك وتبين له فساد كراهة جهتها بحسن من جهة الصبح  
فقد كان يجب ان يبين له ايضا الجوهرة التي يكون هذا الصلوة عليها  
مصلحة من جهة كونها مسندة فلما قيل له اصل الظهر بطهارة ونية مخصوصة  
ولم يشترط له شيئا اذ على الشرايط الشرعية المعقولة علمنا ان الصلوة  
على هذا الشرط متى وقعت في هذه الوقت كانت مصلحة فيقع التفتي  
منها وهذه غاية ما بلغ اليه ما عكس تكرر الكلام على هذه المسألة في الكتب  
المختلفة وقد تعلق من خالف في هذه المسألة باشياء اولها قوله تعالى  
يحيوا لله ما يشاء ويثبت ويذكر في هذا الظاهر موضع الخلاف وثانيها  
اسره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نجوه عنه قبل وقت الفعل  
وفداه بذبح وثالثها ما روي في ليلة العراج من ان الله تعالى اوجب في  
اليوم والليلتين خمسين صلاة ثم راجع النبي عليه السلام الى ان عادت  
خمس وهذا نسخ قبل وقت الفعل ورابعها ان النسخ انما يتأتى  
فيما لم يفعل وما فعل كفت ينسخ ويحلسها ان اذ اجاز منع المكلف  
مما امر به بالاحرام فكذلك يجوز بالتهنى ولا غنا الفرق بين الامرين  
وسادسها ان السيد ما قد يامر عبده بالتجارة وعرضها بشرط الاكراه  
وسابعها ان الطهارة التي يجب لوجوب الصلوة ومع ذلك فقد

ينع المكلف بالموت عن الصلوة وان كان قد توفى فاقى فرق بين منعه  
بالموت ومنعه بالتهنى وثالثها ما روي من قوله عليه السلام في  
سكة اعلنت لي ساعة من نهار ثم لم يقع منه عليه السلام قال في ساعة  
ولا ساعات والجواب عما تعلقوا به ان لا ان طاهر الآية يقتضي  
محوها واشتائها على الحقيقة وذلك لا يليق بالشخص وان استعمل فيه  
على جهة المجاز ولا يشبه بظاهر الآية ما روي من انه تعالى يحوي  
من اللوح المحفوظ ما يشاء ويثبت ما يشاء لما يتعلق بذلك من صلاح  
الملائكة وان عد لنا عن الظاهر وحملنا على الشخص فليس فيه انه يحوي  
نفس ما اثبتته ونحن نقول انه ينسخ الشرايع على الوجه الصحيح فاذا  
حملنا الآية على النسخ فهي كالمجمل من غير تفصيل والجواب عما تعلقوا  
به ثانيا انه تعالى لم يامر ابراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو ذك  
الادراج بل بمقدمة ما تتركه الاجماع له وتناول المدي وما جرى مجرى ذلك  
والعرب تستحق الشيء باسم مقدمة والدليل على هذا قوله تعالى وانما  
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاستاجزع ابراهيم عليه السلام فلانه  
اشفق من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح بالذبح نفسه لان العادة  
بذلك جارية فاما الفداء فلا يستنع ان يكون عاظن انه سيؤمر به من  
الذبح ولا يستنع ايضا ان يكون ايضا عن مقدمات الذبح زائدة على



ما فعله لم يكن قد امر به فان الغدبة لا يجب ان تكون من جنس الغدبة لا من  
الراس قد يغدو بدم ما يذبح وقد قيل ايضا انه عليه السلام فرى اوداج  
ابنه لكنه كل افرى جزءا عاد في الحال لم يخاف فقد فعل ما امر به من الذبح وان  
لم يتطهر بحبوة والجواب عما تعلقوا به ثالثا ان خبر المعراج خبر واحد  
ومثله لا يثبت الخلاف في هذه المسألة وفيه مع ذلك من التشبيه  
والا باطل ما يدل على فساد لاقتضائه نسخ الفعل قبل ان يعلم المكلف  
انه ما مور به ونقصه ان المصالح الدينية تعلق بمسورة الخلق وانما  
والجواب عما تعلقوا به رابعا ان الشيخ اذا كان لم يعلم من اين  
ان لم يفعل وقد تناوله الامر دون ان يكون لم يفعل مما قد تقدم  
فعل نظائره او الامر بها كما قد قيل له لا تفعل فظهر انك انت امرت به  
من الصلوة للوقفة والجواب عما تعلقوا به خامسا اننا قد بينا  
فيما تقدم ان الله تعالى لا يامر بالفعل من يعلم انه محرم ودونه  
والجواب عما تعلقوا به سادسا ان السيد اما حسن من ذلك  
مع عبده يجوز البدا عليه وذلك لا يجوز على الله تعالى والجواب  
عما تعلقوا به سابعانا ان الطهارة لم يجب على الواحد سالا لاجل وجوب  
الصلوة عليه وكف يكون كذلك وهو لا يعلم قبل مضي وقت الصلوة  
وجوبها عليه وانما تجب الطهارة لظن وجوب الصلوة عليه وهو

يظن وجوبها عليه وان جاز المنع والجواب عما تعلقوا به ثامنا ان  
الحجة انما يفتح التعلق به في حوز النسخ قبل ايقاع الفعل لا قبل وقته  
وهو متعين ان يسأل له عليه السلام من قتله هو وسلبهم ما لم يفعل  
ومثل ذلك لا شبهة فيه **فصل في الزيادة على النقص**  
**هل يكون نكاحا لا** اختلف الناس في ذلك فذهب قوم الى ان الزنا  
اذا عرفت حكم المزيدي عليه كانت نسخا على كل حال وهو مذهب اكثر  
اصحاب الشافعي واليه ذهب ابو علي وابوها نعيم وقال اخرون ان  
الزيادة تقتضي النسخ اذا كان المزيدي عليه قد دل على ذلك ما عدا الجحلا  
واعلم ان الزيادة على النص يقتضي قسمين زيادة متصلة وزيادة  
منفصلة والمتصلة على ضربين موشرة في المزيدي عليه وغير موشرة  
فيه فاما الزيادة المتصلة للوثة فهي التي تغير حكم المزيدي عليه في الشرعية  
حتى يصير لواقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل  
تلك الاحكام الشرعية التي كانت له وبعضها هذه الزيادة تقتضي  
النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال كما  
روى ان فرض الصلوة كان ركعتين فزيد في صلاة الحضر وانما  
قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة  
الركعتين على ما كان يفعلها عليه او لا لم يكن احكاما كما انه ما فعلها



ويجب عليه استيفاؤها لاق مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد  
وسلام ومع فقد هذه الزيادة لا يكون كذلك وكما ذكرناه تقتضي  
تغير الأحكام الشرعية بهذه الزيادة ولا يلزم على هذا ما نقله من  
أن كل جزء من الصلوة له في استحقاق الثواب حكم نفسه ولا ينفك عن  
لأن الشئ أنما يدخل في الأحكام الشرعية واستحقاق الثواب من الأحكام  
العقلية وقد بينا تغير الأحكام الشرعية وعلى هذا الأصل الذي قدناه  
لأنه في زمان الصوم زيادة كانت هذه الزيادة تقتضي الشئ للعللة  
التي ذكرناها في الركعتين المتصلتين فاما زيادة ركن على أركان  
الحج فليس سن فيه أنه يكون نسخا لانفصال بعض أركان الحج عن بعض  
وأنه ليس بحار مجرى الصلوة والصيام ولا إلى أن يكون زيادة تظهر  
عضو على أعضاء الطهارة ليس بنسخ فاما إيجاب الصلوة من غير طهارة  
ثم اشتراط الطهارة فيها بعد ذلك فالواجب أن يقسم فيقول  
إن كانت هذه الصلوة تحصل لها الطهارة حكم شرعي ما كان لها من قبل  
ذلك فقد تغير بهذه الزيادة حكمها الشرعي فيجب أن يكون نسخا وأن لم يكن  
لها بهذه الزيادة حكم شرعي لم يكن وليس إلا تقدير فعل الرضوخ عليها  
لم يكن الزيادة نسخا ولو زاد الله تعالى في كفارة الحث رابعة لم يكن ذلك  
نسخا للثالث لأن الحال في جميع الأحكام الشرعية في فعل الثالث لم يتغير

وهي بفعله بعد الزيادة على الحد الذي كانت تفعل عليه قبلها وإنما تقتضي  
هذه الزيادة نسخ ترك الكفارات الثلاث لأن تركها كان محرما قبل  
الزيادة فارتفع تحريمه بالزيادة فاما ورود التحريم على التضييق أو  
التضييق على التحريم فالأولى أن يقال فيما يضييق بعد التحريم أنه نسخ  
لأن أحد الخبرين خرج عن حكمه الشرعي فصار منسوخا ومثاله لزوم شهيد  
رضان بعد التحريم بينه وبين الفدية فاما ورود التحريم بعد التضييق  
فلا شبه أن لا يكون نسخا لأن حكم الأول في نفسه لم يتغير وإنما تغير حكم الترك  
لأنه كان محرما ثم صار غير محرم فاما ورود الخبر بالشاهد واليمين فانه  
لا يكون نسخا لأنه لا تنافد بينهما نعم تقدم أن الشاهد الثاني شرط السب  
بمنع أن يقوم مقام الشرط سواء واذ لم يمنع الآية ما ورد به الخبر لم يكن  
فيه نسخ لها فاذا قبل الآية منعت في المعنى من البين مع الشاهد من  
كانت البين هي قول المدعي فجرت مجرى دعواه فلما غير ممنوع أن لا يكون  
لدعواه حكم ويكون لمبينة حكم وإن كان معاويا له إلا ترى أنه لا حكم لأحكام  
ولنكون عن البين حكم ولم يحرمنا في الشرعية مجرى واحد وإن كانا لمبنتين  
إلى قوله فكذلك لأحكام الإكراه في إسقاط الدعوى واليمين ولبينه في  
هذا الحكم لأنها إسقاط الدعوى فكذلك لا يمنع إذا حلف مع شاهد  
أن يكون لفعله من الحكم ما لا يكون لدعواه إذا أخرت فاما مثال



الزيادة المتصلة وان كانت غير موزعة فزيادة العشرين على حد القذف  
وزيادة النفي على حد الزاني السكرو زيادة النجم على حد الحصن فاما ما  
الزيادة المنفصلة فزيادة صلاة سادسة وشهر الصيام ثمان ولا خلاف في  
ان ذلك لا يقتضي نسخا وانما هو ابتداء عبادته والخلاف انما هو في الزيادة  
المستقلة بالمرئ عليه كالزيادة في الحد من الناس من الحق ذلك زيادة  
الركعتين على الركعتين وفيهم من اجراه مجرى زيادة صلاة سادسة  
والذي يدل على ان الزيادة في الحد لا توجب الشخ اشخا لا توضح  
في تعبير حكم شرعي معقول فمن يدعي عليه لان من المعلوم ان المرئ عليه  
يفعل بعد التقيد بالزيادة على الحد الذي كان يفعل عليه قبلها وانما  
يجب في هذه الزيادة من غير ان يكون اخلا له بفتح هذه الزيادة مؤثرا  
في الاول فوجب الحاق ذلك بابتداء التقيد وتعلقهم بان الاسم واحد  
والسبب واحد ليس بشئ لانه غير متمنع ان يكون الاسم واحدا والسبب  
كذلك ويكون ذلك ابتداء تقيد اذا كانت الاحكام الشرعية غير متغيرة  
وبقي التي عليها المعول في باب الشخ وليس علم ان يقولوا ان تعبير حكم  
شرعي من حيث صارت الثمازن بعض الحد وكانت قبل الزيادة  
كله لان قولنا بعض وكل ليس من الاحكام الشرعية وكذلك قولنا انها  
وغاية ولا يلزم مثل ذلك في فرض صلاة اليوم لان الصلوة لو زيد فيها

سادسة لكان الوصف بالكل والبعض والنهاية يتغير ومع ذلك فليس  
ولو انه تعالى اوجب بدلون الشمس صلاة اخرى لكان سبب الجمع بين  
واحد وان لم يكن نسخا فاما تعلقهم برد الشهادة وان كان متعلقا بالثما  
ثم تعلق بما زاد عليها فقد تغير الحكم الشرعي فليس بشئ لان رد الشهادة  
انما يتعلق بالقذف لا باقامة الحد كما يتعلق بفعل سائر الكبائر ولو  
ان رد الشهادة يتعلق بالحد لا بالقذف لكان لنا ان نقول انه يتعلق  
بكونه محددا ولا اعتبار بزيادة الحد ونقصانه في الحكم الذي هو  
الشهادة كما ان الاجرام لما كان علة في تحريم الصيد لم يختلف في ذلك  
كونه محرما محج وعمره او بلحدهما لان العبرة بكونه محرما وكذلك  
بين كونه محددا بجهة واحدة او بجهات لان المعيرة في الاحكام الشرعية  
كونه محددا من غير ان يكون لزيادة الاحداث او نقصانها تاثيرا  
ذلك ايضا مجرى اباحة تزويج المعتدة اذا انقضت عدتها في ان  
عدتها زادت او نقصت فالحكم فيها ذكرناه لا يتغير ولا يكون الزيادة  
في العدة او النقصان نسخا لابطاح تزويج المعتدة على ان هذا يعيب  
لازم للخالف لان زيادة العباد قد تؤثر في رد الشهادة وان لم  
تتعلق بالمرئ عليه كتاثيرها اذا تعلقت لان رد الشهادة اذا كان  
شرطه الفسق وقد علمنا ان الفسق يتغير بزيادة عبادات ونقصانها



اذا وقع الخلل بها فيجب لذلك تغير الحكم في ردة الشهادة وهذا يقتضي  
ان زيادة كل عبادة وان لم يتعلق بغيرها ولا كانت متصلة بها يقتضي نسخ  
**مسئل في ان النقصان من الشرائع يقتضي التمسح**  
اعلم انه لا خلاف في ان النقصان من العبادة يقتضي نسخ المنعوق منها  
الكلام في هل يقتضي ذلك نسخ المنعوق منه فذهب قوم الى انه يقتضي  
نسخ العبادة المنعوق منها وذهب آخرون الى انه لا يقتضي ذلك والتوا  
ان يعتبر هذا النقصان فان كان ما بقي بعد من العبادة حتى يفعل لم يكن  
له حكم في الشريعة ولم يجز مجرى فعله قبل النقصان فهذا النقصان نسخ له كما  
قلناه في زيادة ركعتين على ركعتين على جهة الاتصال لان العلة في  
الموضوعين واحدة وان لم يكن الامر على ذلك فالنقصان ليس بنسخ لذلك  
العبادة **ومسألة** ذلك ان ينقص من الحدة عشرون وان ذلك لا يكون نسخا  
لباق الحدة وعلى هذا لو نقصت ركعتان من جملة ركعات كان هذا النقصان  
نسخا لجزء الصلوة ولان الصلوة بعد النقصان قد تغير حكمها الشرعي  
ولو فعلت على الحد الذي كانت تفعل عليه من قبل لم تجز بفصلها عنه  
فاما نسخ الطهارة بعد ايجابها فهو غير مقتضى لنسخ الصلوة لان حكم  
الصلوة باق على ما كان عليه من قبل ولو كان نسخ الطهارة يقتضي  
نسخ الصلوة لوجب مثله في نجاسة الماء وطهارته وقد علمنا ان تغير

الحكم بنجاسة الماء وطهارته لا يقتضي نسخ الطهارة لانه انا قيل له  
نظير بالماء الطاهر ثم ماء الماء الطاهر منه وماء البحر موقوف  
على البيان وقد تغيرت زيادة ونقصان ولا يتعدى ذلك التغير  
الى نسخ الطهارة فاما نسخ القبلة فذهب قوم الى انه نسخ  
للصلوة وذهب آخرون الى انه ليس بنسخ وجعل القبلة شرطا  
كتقدم الطهارة والذي تحصله في هذه المسألة ان نسخ القبلة  
لا يخلو من ان ينسخ بالتوجه الى جهة غيرها او بان يسقط وجوب  
التوجه اليها ويختبر فيما عدلها من الجهات لانه من المحال ان يخلو  
الصلوة من جهة الى جهة من الجهات فان كانت نسخت بضدّها  
كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالكعبة فلا شبهة في نسخ الصلوة  
الا ترى انه بعد هذا الشيخ لو وقع الصلوة الى بيت المقدس  
حد ما كان يفعل من قبل لكان لا حكم له بل وجرد في الشرع كعدله  
وان كانت القبلة نسخت فان خطر عليه التوجه الى الجهة المحصورة  
التي كان يصلي اليها وخير فيما عدلها فهذا ايضا يقتضي نسخ الصلوة  
لانه لو وقعها على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل لكانت غير  
مجزية نصارت مسخرة على ما اعتقدناه وان نسخ وجوب التوجه الى  
القبلة بان خيرة جميع الجهات لم يكن نسخا للصلوة الا بغير فعلها

اعبرناه



على الحد الذي كان يفعلها عليه من قبل كانت صحيحة مجزية واقفا  
 نسخ التصديق بالتخيير فامتصوم شهر رمضان فلا يجوز ان  
 ناسخ الصوم عاشورا لان الحكمين انما يصح ان يتناسخا اذا لم يكن  
 اجتماعهما وصوم شهر رمضان يجوز ان يجتمع مع صوم عاشورا  
 فكيف يكون ناسخا له ومعنى هذا القول ان عند سقوط وجوب  
 صيام عاشورا امر بصيام شهر رمضان **فصل**  
**في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة** اعلم ان كل دليل  
 اوجب العلم والعمل بما فيه النسخ به وهذا حكم الكتاب مع الكتاب  
 والسنة المقطوع بهما مع السنة المقطوع بهما فلا خلاف في ذلك  
 وانما الخلاف في نسخ الكتاب بالسنة المقطوع بهما ونسخ السنة  
 بالكتاب وسياتي الكلام على ذلك باذن الله تعالى فلما السنة  
 التي لا يقطع بها فالكلام في نسخ بعضها ببعض مبنى على وجوب  
 العمل باخبار الاحاد من عمل بها في الشريعة نسخ بعضها ببعض  
 لم يعمل بها لم ينسخ بها لان النسخ فرع وتابع لوجوب العمل بها  
 الكلام على تفصيل ذلك بمشية الله عز وجل **فصل**  
**في نسخ الاجماع والقياس ونحو القول** اعلم ان مصنف اصول الفقه  
 ذهبوا حكم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في

ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به  
 وهذا القدر غير كاف لان لقابل ان يعرضه فيقول اما الاجماع  
 عندنا فاذل لانه مستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعد ان  
 ذلك عند الكلام في الاجماع فاذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة  
 على ان مذهب مخالفين في كون الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال  
 كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل  
 قبل انقطاع الوحي وبعد النبي عليه السلام خبر على هذا هبهم  
 بان امته لا يجتمع على خطأ وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان  
 الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول  
 الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت بها ما المانع من ان يثبت  
 حكم دليل بالاجماع لانه قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ بآية ترك او يثبت  
 حكم بآية ترك فينسخ بالاجماع لانه على خلافه ولا قرب ان يقال ان  
 الامة مجمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ولا يثبت  
 الى خلافه على ابن ابيان وقوله ان الاجماع ناسخ لما وردت السنة  
 من وجوب الغسل من غسل الميت فاما اخرى القول فيغير نسخ  
 والنسخ به لا تنجز في فهم المراد به مجزى الصريح فما جاز في الصريح  
 جاز فيه فاما نسخ المحوى دون الصريح والصريح دون المحوى



فيجب ان ترتب القول فيه على ما بينه والواجب حراسة الفرض فيه  
ورفع المناقضة وقد علمنا انه لا يحسن ان يقول لا تقل لهما ألف وألف  
لكن يحسن ان يقول لا تنصرا بها وان قلت لهما آت فيجوز نسخ الأكبر  
وتبقيّة الأصغر ولا يجوز عكس ذلك وغير متنع ان يقال ان الحال  
متساوية المصالح الدينية لانه يمتنع ان يمنع من التاخير في الشا  
الا لاجل الترجية والتشريع عن الاضرار به فلا يجوز ان يجامع ذلك اراده  
الاضرار بالأكبر ومصالح الدين غير ممتنع ان يختص تارة بالأكبر والاخرى  
بالأصغر فالأولى جواز نسخ كل واحد مع تبقيّة صاحبه فلما نسخ الثاني  
والنسخ به فسبى على ان القياس دليل في الشريعة على الاحكام وسند  
على وطلان ذلك عند الكلام في القياس واذا لم يكن دليلا من أدلة  
الشرع لم يجز ان ينسخ ولا ينسخ به ومن ذهب الى ورود العبادة به  
يدفع النسخ به بان يقول من شرط صحته ان لا يكون في الاصل ما يمنع  
منه وهذا يمنع من كونه ناسخا ويمنع من ان يكون القياس منسوخا  
بانه تابع لاصله ولا يجوز نسخه مع بقاء اصله **فصل**  
**في جواز نسخ القرآن بالسنة** اعلم ان السنة على ضربين مقطوع  
عليها معلومته واخرى ولادة من طريق الاحاد فاما المقطوع عليها  
فان الشافعي ومن وافقه يذهبون الى انها لا ينسخ بها القرآن

وخالف باقي العلماء في ذلك واسألت السنة التي لا يقطع بها فالكثير الناس على  
لا يقع بها نسخ القرآن وخالف اهل الظاهر وغيرهم في جواز ذلك واذا  
ايضا وقومه والذي يبطل ان ينسخ القرآن باليس معلوم من السنة  
ان هذا فرع مسمى على وجوب العمل بحبر الواحد في الشريعة لان من يجوز  
النسخ يعتمد على انه كما جاز التخصيص به وترك الظاهر لاجله والعمل  
في الاحكام المستداهة جاز النسخ ايضا به وان دليل وجوب العمل بحبر  
الواحد مطلق غير مختص فوجب حمله على العموم واذا بطل العمل بحبر  
الواحد في الشرع بما سننكم عليه عند الكلام في الاخبار بمسئلة الله  
تعالى بطل النسخ به لان كل من لم يعمل به في غير النسخ لا ينسخ به  
فالقول بالنسخ مع الامتناع من العمل اصلا خارج عن الاجماع  
وهذا أولى مما مضى في الكتب من ان الصحابة ردت اخبار الاحاد  
اذا كان فيها ترك للقران لان المخصوص لا يسلمون ذلك ولا يلزم  
عليه الاحتصاص الكتاب بحبر الواحد لان فيه تركا لظاهره وليس  
يجب من حيث تعبدنا بالعمل بحبر الواحد في غير النسخ اذا سلمنا ذلك  
وفرضناه ان نعدّه الى النسخ بغير دليل لان العبادة لا يمنع اختصاصها  
بموضع دون موضع فمن اين اذا وقعت العبادة بالعمل به غير النسخ  
نقد وقعت في النسخ واحد الموضوعين غير الآخر وليس هاهنا لفظ



عام يدعي دخول الكل فيه بخلاف الشافعي في ان السنة المعلومة لا ينسخ بها القرآن  
ضعيف جدا لا يندرج كيف استمرت الشهرة فيه والذي يدل على خياد هذا  
الذهب ان السنة المعلومة تجري في وجوب العلم والعمل بحري الكتاب كما  
ينسخ الكتاب بعضه بعضا كذلك يجوز فيه نسخه بها ولان النسخ انما  
يتناول الحكم والسنة في الدلالة عليه كدلالة القرآن فيجب جواز النسخ بها  
وليس لاحد ان يقول ان السنة تدل كدلالة القرآن لكنها اذا وردت  
حكم بخلاف القرآن انزل تعالى قرانا يكون هو النسخ وذلك ان هذه دعوى  
لا يبرهان لمذمومها ومن اين ان الامر على ذلك ولو قدرنا ان الله تعالى لم ينزل  
ذلك القرآن كيف كان يكون حال تلك السنة فلا بد من الاعتراف بانفسها  
النسخ ثم اذا اجتمع علم صار النسخ هو القرآن دين السنة وحكم كل واحد من الدينين  
حكم صاحبه واذا كان نسخ الحكم بحكم بخلافه فلا فرق بين ان يكشف عن ذلك  
الحكم المضاد سنة او قران فاما اختصاص القرآن بوجه الاعجاز فلا فائدة له  
في وجه دلالة على الاحكام وكذلك قد يدل على الاحكام سنة النبي الذي  
لا يسن فيه وجه الاعجاز ولو كان هذا العرف صحيحا لوجب مثله في  
الحكم بالسنة والتحصيل والبيان ولو ان الله تعالى جعل دليل بونه اجاز  
بيته ثم انزل قرانا ليس بمجرب كان في الدلالة على الاحكام كما هو لان قد  
اختلف كلام اصحاب الشافعي في هذه المسألة فتارة يقولون ان ذلك لا يجوز

عقلا من حيث يقدح في الثبوت ويقضي التفسير وتارة اخرى يقولون ان  
جائز الا ان السمع ورد بالمنع منه وتما قالوا انهم لم يوجد ما هذه الحالة في النسخ  
فاما العقل فلا وجه فيه للمنع من ذلك عند التامل الصحيح لانه تعالى اذا  
اراد ان يدل على الحكم فهو مجربين ان يدل عليه بكتاب او سنة مقطوع  
عليها لان دلالة النسخ لا يتغير ويجوز بان مجري ايتين او سنتين وانما  
التفسير فلا شبهة في ارتفاعه لان المجرب اذا دل على صدقه عليه السلام  
لم يكن في نسخه الاحكام سنة الا مثل ما في نسخه لها بما يورده من القرآن  
ونظر في التهمة في الامرين يمنع منه المجرب اما ادعوا انهم لم يوجد  
فخلاف في غير هذه المسألة لان كلامنا الان على جواز الاعجاز لا على قبحه  
واما من ادعى ان السمع منه فانه يتعلق باشياء او لم يقله تعالى  
واذا بدلنا اية مكان آية فبين تعالى ان تبدل الآيات انما يكون  
بالآية وثابتها قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا ايت بقران  
غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابذله من تلقاء نفسي نفى تبديله  
الا بمثله وثالثها قوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس  
ما نزل اليهم فحمله الله تعالى بيننا للقرآن والبيان ضد النسخ والامانة  
ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها فانما نجيز  
سها او نلها وذكر في التعلق بهذه الآية وجوها منها انه لما قال



نات يجوز منها أو ثلها كان الكلام محتملا للكتاب وغيره فلما قال بعد ذلك لم يعلم  
أن الله على كل شيء قدير علم أنه أراد ما يخصه تعالى بالقدرة عليه من العبادات  
المعجز ومنها أن قال تعالى نات يجوز منها فاضاف ذلك إلى سنة الستة  
لاضاف اليه حقيقة ومنها أن الظاهر في قول القائل لا اخذ منك ثوبا  
الأول اعطيك خبرا أنه المراد اعطيك ثوبا من جنس الأول ومنها  
أن الآية إنما تكون خبرا من الآية بأن يكون انفع منها ولا تنفع بالآية  
يكون بتلاوتها وامتثال حكمها فيجب أن يكون ما يأتي به يزيد في النفع  
على ما استخذه في كل الوجوه الستة لا يصح له الأخذ بها والجواب  
عما تعلق به أن الظاهر لا دلالة فيه على أنه لا يدل الآية والآية  
وأنما قال تعالى وإذا بدلنا آية مكان آية وكان الخلاف في نسخ حكم الآية  
والظاهر يتناول نفس الآية والجواب عن الثاني أنه أيضا  
لا يتناول موضع الخلاف لأنه إنما نفى أن يكون ذلك من جهة بل هو  
من الله تعالى سواء كان ذلك قرآنا أو سنة والجواب عن الثالث  
أن النسخ يدل على جمل البيان لأنه بيان مدة العبادة وصفه ما هو يدل  
منها وقد قيل إن المراد هنا بالبيان التبليغ والآية لا تكون  
القول عام في جميع المنزل وفي حمل على غير ذلك كان خاصا في الحمل  
على أن النسخ لو انفصل عن البيان لم يمتنع أن يكون ناسخا وإن كان

بينهما كما لم يمنع كونه مبينا من كونه مبينا بالأحكام وقد وصف الله تعالى القرآن  
بأنه بيان ولم يمنع ذلك من كونه ناسخا والجواب عن الرابع أن الآية  
أيضا لا يتناول موضع الخلاف لأنها يتناول نفس الآية والخلاف في  
حكمها على أن الظاهر لا يدل على أن الذي يأتي به يكون ناسخا وهو موضع  
الخلاف وهو أن يدل على أنه غير ناسخ اقرب لأنه تعالى قال نات  
من آية نات وهذا يدل على تقدم النسخ على إزال ما هو خير منها فيجب  
أن لا يكون النسخ بها وهو متقدم عليها ومعنى خبر منها أي أصلها لنا  
وانفع في ديننا وأما استحقاقه من زيد الثواب وليس يمتنع على هذا  
أن يكون ما يدل عليه الستة من الفعل النسخ أكثر ثوابا وانفع لنا  
تماما دل عليه الآية من الفعل المنسوخ والشناعة بأن السنة خير  
من القرآن تستقط بهذا البيان وبأن القرآن أيضا لا يقال إن بعضه خير  
من بعض بالأطلاق وقد ينسخ بعضه بعضا فإذا انفصلوا فسترها  
فعلنا مثل ذلك فاما إضافة ذلك إليه تعالى وإن ذلك بالكتاب  
اليق منه بالسنة فالإضافة صحيحة على الوجهين لأن السنة إنما هي  
تعالى وأمره فاضافتها إليه كإضافة كلامه وقوله تعالى لم يعلم الله  
على كل شيء قدير لا يدل على صحة ما يكون به النسخ وإنما يقتضي أنه تعالى  
قادر على أن ينسخ الفعل بما هو أصلح في الدين منه كان الدليل على ذلك



كتاباً أو سنة وعجز سأل أن القابل إذا قال لا أقسم بك كذا وكذا إلا وأعطيت خبراً  
منه أن الثاني يجب أن يكون من جنس الأول بل لو صرح بخلاف ذلك لم يحسن  
لأنه لو قال لا أقسم بك فربما ألوأعطيتك في سائر ما منه لما كان قبحاً  
وقد بينا معنى خبر منها وليس يمنع أن تكون السنة وإن انتفع بهما من  
واحد أصل للناس الآية وإن كان لا انتفاع بهما من وجهين لأن الانتفاع  
الذي هو الثواب قد يتضاعف فلا يكره أن يزيد الوجه واحد على الوجهين  
على أن في درس السنة وتلاوتهما أيضاً في باب وقربة وعبادة **فصل**

### في جواز نسخ السنة بالكشاف

أما خالف الثاني في هذه المسألة والناس كلهم على خلاف قوله وكل شيء  
دلتنا به على أن السنة المقطوع بها ينسخ القرآن يدل على هذه المسألة بل هو  
هاهنا لوكد وأوضح لأن للقرآن المزية على السنة وقوله لنزلت آية  
يقضي نسخ سنة لا أمر الله تعالى بأن يست سنة ثانية تكون ناسخة للأولى  
تحكم بغير كماله فمن أين ظهر ذلك وإي قرينة بينهم وبين من قال إن الله تعالى  
إذا أراد أن ينسخ سنة بسنة أخرى أنزل قرآنًا ليكون النسخ به لا بالسنة  
وعبد قلوبهم وأتتجهزهم لم يخرج القرآن من أن يكون ناسخاً لسنة  
بل كان معاً نسخاً وليس ذلك بملتبس بالبيان ولا يخرج له عليه السلام  
من كونه مهيئاً وقد استدلل على جواز نسخ السنة بالقرآن بوقوع ذلك

والوقوع أكثر من الجواز وذكر أن تأخير الصلوة في وقت الخوف كان المحقق  
أولاً ثم نسخ بقوله تعالى فإن خفتم فرباً لا أو ربكنا أو أماناً كان ذلك نسخاً  
من حيث كان جواز التأخير مع استيفاء الأركان كالمضاد للادعاء في  
مع الإخلال ببعض ذلك وذكر أيضاً أن في قوله تعالى فلا ترجعوهن إلى الكفا  
نسخ مضاحته صلى الله عليه وآله فريشاً على رد النساء وأقوى من ذلك  
نسخ القبلة الأولى وكانت ثابتة بالسنة بالقبلة الثانية وهي معلومة  
بالقرآن **فصل فيما يعرف به كون الناسخ ناسخاً والنسخ نسخاً**

أعلم أن كون الناسخ ناسخاً إنما يعلم بان يكون لفظه يقتضي ذلك أو معناه  
فمثال انتضاء اللفظ أن يقول نسخت كذا بكذا ويجري مجراه قوله عليه السلام  
كنت نهيتكم عن زيارة القبور إلا فزروها وعن إذا خرج الأذى  
الآن فادخروا ما بدا لكم ومثال الثاني أن يتضاد حكم الناسخ والنسخ  
ويمنع اجتماعهما في التقييد فيعلم بذلك أن أحدهما ناسخ للآخر  
**فصل فيما يعرف به تاريخ النسخ والنسخ**

أعلم أن أقوى ما علم به التاريخ أن يكون في اللفظ وإنما يصح أن يكون  
في لفظه النسخ دون المنسوخ إذا كان مذكوراً على جهة التفصيل  
وقد يكون على جهة الجملة في لفظ المنسوخ بخلاف ما يقولون كذا في  
أن السنة عنكم ولو قال إلى أن السنة في وقت كذا كان وقت ذلك



مدونا بلفظ ايجابها فيخرج بذلك من باب النسخ وقد يعلم التاريخ ايضا بان  
 يضاف الى وقت او غزاة يعلم بها تقدم وقت النسخ لان الغرض من  
 التأخر والتقدم فلا فرق بين ذكر الزمانين او ذكر ما يضاف اليهما  
 يعلم به التقدم والتأخر وقد ذكرنا ايضا ان يكون المعلوم من حال احد  
 الزاويين انه يجب النبي عليه السلام بعد ما يجب الآخر وان عند محبة  
 انقطعت محبة الاول فلا بد من ان يشترط في ذلك ان يكون الذي  
 اخبر لم يسمع منه عليه السلام شيئا قبل محبة له لانه غير مستحق ان يراه  
 او لا يسمع منه وهو كما في او غير مصاحب ثم يراه ثانيا ويختص بمحبة  
 فانما اذا علم تقدم احد الحكمين وتأخر الآخر بالعادة او بما جرى مجراها  
 فلا شك في ان الثاني هو النسخ ومثال ذلك ان يكون حكم احد ما  
 مستمر على حكم العقل والآخر ثابت بالشرع ويدخل فيه ان يكون  
 شرعا متقدما والآخر متجديدا او ان يكون احدهما يتضمن زيدا على  
 الاول او شرط في الاول الوعد بذلك من العجز الدالة على التقدم والتأخر  
 وقد ذكر من حكم في اصول الفقه بان التاريخ ايضا يعلم بقول الفقهاء  
 وان يحكى ان احد الحكمين كان بعد الآخر فالو لان التاريخ نقل كناية  
 لا يدخل الاجتهاد فيه فيجب ان يقبل قول الفقهاء فيه وهذا الوجه  
 مبني على وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة وينزع من فروعه فاذا

بطل وجوب العمل بخبر الواحد بطل هذا الفرع وان صح فهو صحيح ومنهم  
 من فرق بين قول الفقهاء ان كذا نسخ كذا وبين نقله التاريخ فقبل  
 قوله في التصريح بالتاريخ ولم يقبله في قوله نسخ ذلك ومنهم من قبل  
 قوله في الامر بـ والاولى على تسليم بقول اخبار الاحاد الا يرجع الى قوله  
 في ان كذا نسخ كذا لان ذلك قول صريح في ذكر مذهبه وانما ثبت  
 التاريخ بغير المذهب واذا لم يجب عند الكل الرجوع في المذاهب  
 الى قوله حتى ثبت تحتها فكذلك في هذا الباب ونقل التاريخ مما  
 لذلك لانه لا يتضمن ذكر مذهب صحيح فيه طريقه الاجتهاد وكما  
 قال في الشيء انه محرم لا يعمل عليه ولو قال زمان نحن فيه الزمان  
 الغلاني لعل عليه فكذلك القول فيما تقدم ذكره

**باب** الكلام في الاخبار

**فصل في حد الخبر ومتم احكامه** الواجب ان يخبر  
 بانه ما صح فيه الصدق او الكذب لان حد ما يمتنع في الكذب بانه ما صح  
 فيه الصدق والكذب ينتقض بالاخبار التي لا يكون الا صدقا قلنا  
 انه تعالى محدث العالم وعالم نفسه وان الجهل والكذب فيجان و  
 ينتقض ايضا لما لا يكون الا كذا بالخبر قلنا ان صانع العالم محدث  
 والكذب حسن وقد حد قوم بانه ما احتمل الصدق وان كذا



فزار من ان يقول بصادق وكاذب انهما صدقا او كذا باوحد الخبر  
بانه ما احتمل التصديق والتكذيب جميع في نفسه وجاز مجرى الاختيار  
من احدى الصحيح ان الخبر عن صادق وكاذب بانهما صدقا او كذا  
لا يكون الا كذا بالان محض وليس على ما هو به والخبر انما يصير خبرا بقصد  
المخبر لان الكلام وان تقدمت المواضع فيه فانما يتعلق بما يقينه  
بالقصد لان قول النصارى محمد رسول الله لا يكون خبرا عنه عليه السلام  
الا بالقصد وحكاية الخبر كلفظه ولا يكون الحكاية خبرا لارتفاع القصد  
واظهار كماله الكفر عند الاكراه لا يكون خبرا ولو كانت كذلك لكانت كفا  
وانما اصح له اظهار الكلمة تعريضا لا اخبارا او الخبر لا يخلو من صدق او  
كذب ولا واسطة بين الامرين لان الخبر يتعلق بالخبر عنه فلا يخلو الخبر  
عنه من ان يكون على ما تناوله الخبر فيكون صدقا او ليس على ما تناوله  
الخبر فيكون كذا باو اذا لم يكن بين النفي والاثبات واسطة في محض الخبر  
فلا واسطة في الخبر بين الصدق والكذب وقول الجاحظ انه لا يكون  
كاذبا الا من علم كونه كذلك باطل لان العقل لا يصرف كل خبر علموا ان  
خبره ليس على ما تناوله خبره بانه كاذب وان لم يعلموا الله عالم بذلك  
ولو كان العلم شرطا لوجب مراعاة كل واجب مراعاة متساوية الخبر والسلوك  
يصرفون اليهود والنصارى بالكذب على الله وان كان اكثرهم لا يعلم

انه كاذب بل يعتقد انه صادق ولو كان الامر على ما ادعاه الجاحظ لوجب  
ان يكون قول احدهما غيره انه كاذب ولا يعلم بانه عالم بكذبه لكان منافضا لما  
لا يمكن ان يكون حقا وعلوما خلاف ذلك والملاحظ في هذا على من ذهب  
في المعارف وانها ضرورة واعتقاده ان من لا يعرف فهو معذور وكونه  
كاذبا يقتضي الذم فلم يتصف به الا مع العلم وقد بينا في الذخيرة وغيرها  
بطلان هذا المذهب ودلنا على ان التمكن من المعرفة يقوم مقامها  
في حقوق الذم واستحقاق العقاب والصدق من جنس الكذب لان  
السامع لا يفصل بينهما بالادراك ولو اختلفا في الجنس لفصل الادراك  
بينهما ولم يكن الخبر خبرا بجنبه ولا يصرفه ولا وجوده بل يقصد  
الخبر لانه كونه خبرا وكل شيء دللنا به على ان الامر لم يكن امر الشيء يرجع  
الى احوال الامر مما قد ساد ذكره مبسوطا هو كماله في الخبر فلا داعي لاعادته  
**فصل في ان الاخبار ما يحصل عنده العلم**  
اعلم ان اصحاب المقالات حكموا عن فرقة تفرقت بالسنية انكار وقوع  
العلم عند شيء من الاخبار وانهم يقضون العلم على الادراك دون غيره والذي  
يدل على بطلان هذا المذهب انما نجد من سكن نفوسنا الى اعتقاد  
وجود البلدان الكبار والحوادث العظام ما نجد عند المشاهدات  
فنن تشكك في ان ذلك علم يقين كمن تشكك في الآخر ومن ادعى انه



فلو قرئ لمن ادعاه في الامرين والاشبه ان كانت هذه الحكاية حقاً ان يكون من  
 مخالف في ذلك انما خالف في الامور دون المعنى واشتبه عليه العلم بالظن كما  
 يقول في السوفسطائية وهذا القدر كاف **فصل في اقسام الاخبار**  
 اعلم ان الاخبار تنقسم الى ثلاثة اقسام اولها يعلم ان محبره على ما تناوله  
 وثانيها يعلم ان محبره ليس على ما تناوله وثالثها متوقف فيه وما يعلم  
 ان محبره على ما تناوله على ضربين احدهما يعلم ذلك من حاله باضطراب  
 وثالثه بعرض خلاف خبر من اخبرنا بان السماء فوقنا والارض تحتنا ومن  
 اشتهر على الخلاف الذي فيه وسنذكره الاخبار عن البلدان الكبار  
 والحوادث العظام والافران يعلم ان محبره على ما تناوله بالكتاب والخبر  
 المتواتر وخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وآله وخبر الانبياء  
 وقد ائتمن قوم بهذا القسم لو ائتمن سننكم عليها ونبين الصحيح منها  
 من الفاسد اذا انتهينا اليها بمشية الله تعالى واما الخبر الذي يعلم  
 ان محبره ليس على ما تناوله فيقسم الى قسمين احدهما يعلم ذلك من حاله  
 باضطراب والثاني يعلم بالكتاب وينقسم الى اقسام سنذكرها في بابها  
 باذن الله واما الخبر الذي لا يعلم ان محبره على ما تناوله ولا على خلافه  
 فيقسم الى قسمين احدهما يجب العمل به والاخرى لا يجب العمل به فالذي  
 يجب العمل به ينقسم الى وجوب عقلي بعينه خلاف كالأخبار المتعلقة بالمنافع

والضار العقلية والى وجوب سمعي ومثاله الشهادات بلا خلاف والخبر  
 الاحاديث الواردة بالأحكام الشرعية على الخلاف الذي سنذكره واما الضرب الثاني  
 من الضربين الأولين وهو الذي لا يجب العمل به فيقسم قسمين احدهما  
 يقتضي الرد الثاني يجب التوقف فيه من غير تكذيب ولا تصديق **فصل**  
 ذلك بجي في موضعه بمشية الله تعالى **فصل**  
**في صفة العلم الواقع عند الاخبار** اعلم ان الاخبار على ضربين  
 ضرب لا يحصل عنده علم والضرب الآخر يحصل عنده العلم فاما الضرب  
 الأول فمخرج عن هذا الفصل لان العلم اذا لم يحصل فلا كلام لنا في  
 انه ضروري او مكتسب واما الضرب الثاني وهو ما يحصل عنده العلم  
 ينقسم قسمين احدهما يحصل العلم به لكل عاقل سمع تلك الاخبار ولا  
 يقع منهم فيه شك كالأخبار بالبلدان والوقائع والحوادث الكبار والقرآن  
 الثاني لا يجب حصول العلم عنده الا لمن نظر واستدل وعلم ان الخبر  
 بصفة من لا يكذب ومثاله الاخبار عن معجزات النبي صلى الله عليه وآله  
 الخارجة عن القرآن وما ترويه الامامية من النص الصريح على امير  
 المؤمنين علي عليه السلام فاما القسم الاول فذهب قوم الى ان  
 العلم الواقع عنده ضروري من فعل الله تعالى بالعادة وهو مذهب  
 ابي علي وابي هاشم ومن يعبر عن المشككين والفقهاء ذهب قوم



آخرون الى ان العلم بذلك مكتسب ليس بضروري وهو يذهب الى القاسم  
 ومن وافقه والذي يضره وهو الاقوى في نفس كتاب الذخيرة والكتاب  
 الثاني التوقف عن القطع على صفة هذا العلم بانه ضروري او مكتسب  
 ويجوز ان يكون على كل واحد من الوجهين واما قولي ذلك في نفوس الانبياء  
 بهذه الاخبار يمكن ان يكون قد تقدم له العلم على الجملة بصفة اجماعه  
 قضيت العادة بانه لا يجوز ان يتفق منها الكذب ولا ان يتواطأ عليه  
 ان يكون قد عرف ذلك وتصوره فلما خبر عن البلدان والامصار وجد  
 على تلك الصفة المتقدمة في نفسه فعل اعتقاد الصدق هذه الاخبار  
 وكان ذلك الاعتقاد على المطابقة للجملة المتقدمة المتقدمة في نفسه  
 ويكون هذا العلم كسبالة لا محالة غير ضروري وليس لاحد ان يقول ان  
 ادخال التفصيل في الجملة انما يكون نياله اصل ضروري على سبيل الجملة لكن  
 علم ان من شأن العلم ان يكون في سبيل الجملة فاذا علم في ضروريه  
 انه ظلم فعل اعتقاد البتة وكان على المطابقة للجملة المقررة وانتم  
 جعلتم الجملة مكتسبة والتفصيل كذلك وذلك انه لا فرق بين ان يكون  
 الجملة المقررة معلومة ضرورة او اكتسابا في جواز بناء التفصيل عليها  
 لان من علم متاكثا ان من صح منه الفعل يجب ان يكون قادرا  
 والقادر يجب ان يكون حيا على سبيل الجملة ثم علم في بعض الذوات صحة

الفعل فلا بد من ان يفعل اعتقاد الان تلك الذات قادرة ويكون الاعتقاد  
 علما وكذلك اذا علم في ذات معينة انها قادرة وقد تقدمت له الجملة  
 التي ذكرناها فلا بد من ان يفعل اعتقاد الكون فاحية ويكون هذا  
 الاعتقاد علما فلا فرق اذ في دخول التفصيل في الجملة بين الضروري  
 والمكتسب وكما ان ما ذكرناه يمكن جاز تممكن ايضا ان يكون الله تعالى  
 يفعل لنا العلم عند سماعنا الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها بالعادة  
 وليس في العقل دليل على قطع باحد الامرين فالشك في ذلك غير محل  
 بشئ من شروط التكليف وقد تعلق من قطع على الضرورة بوجوه  
 اولها ان العلم بغير هذه الاخبار لو كان مكتسبا لكان واضعا في تأمل  
 حال المجربين وبلوغهم الى الحد الذي لا يجوز ان يكذبوا به على علم عليه  
 وهذا يوجب ان يكون من لم يستدل على ذلك بمن ليس هو من اهل  
 الاستدلال والنظر من العامة والمقلدين لا يعلمون البلدان والحوادث  
 الكبار ومعلوم ضرورة الاشتراك في علم ذلك ومنها ان هذا العلم  
 الضروري قائم في العلم بغير اخبار البلدان لانا لا نستمكن من ازالة  
 ذلك عن نفوسنا ولا الشك فيه وهذا حد العلم الضروري ومنها  
 ان اعتقاد كون هذا العلم ضروريا صار قويا عن النظر فيه  
 والاستدلال عليه فكان يجب ان يكون كل من اعتقد ان هذا العلم



ضروري غير عالم بالبلدان ولا اصار لان اعتقاده يصرفه عن النظر بعلم  
ضرورة خلاف ذلك فيقال لهم فيما تعلقوا به او لا ان طريق الكتاب العلم  
بالفرق بين الجماعة التي لا يجوز الكذب في خبرها وبين من يجوز ذلك عليه  
قريب سهل لا يحتاج فيه الى دق النظر ولطيف الاستدلال وكل عامل  
يعرف بالاعداد الفرق بين الجماعة التي تقضي العادات باستناع الكذب  
عليها فمما يرويه وبين من ليس كذلك والمنافع الدينية من التجارات  
ومجوز التصرفات مبنية على حصول هذا الفرق لا تستند الى العادات  
وللتأمل البسير كاف فيه والدواعي الى الحصول قوية لاستناد العادات  
كلها اليه فالاجيب في العامة ومن ليس من اهل التدقيق الا يعلم الخبر  
هذه الاخبار ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا غير مسلم لكم ما حذرتم العلم  
الضروري وما تنكرون ان يكون حده مافعله فيما من هو اقدر منا  
على وجه لا يتمكن من دفعه فلا ينبغي ان تجعلوا ما تقره من الحد  
دليا على موضع الخلاف ويقال لهم فيما تعلقوا به ثالثا ان العلم  
بالفرق بين صفة الجماعة التي لا يجوز عليها الكذب وبين منع التواطؤ  
فيها العقل كالحقين عند كمال عقولهم وشدة حاجتهم الى التعيش  
والتصرف الى العلم بذلك لقوة الدواعي اليه والبواعث عليه وقد  
يحصل لعقلاء هذا العلم قبل ان يختص بعضهم بالاعتقاد الذي ذكرتم

صارف ام فاذا الاجيب خلوهما الفينا من هذه العلوم على ما ادعوه ويلزم على  
الوجه الا يكون ابو القاسم البلخي عالما بان المحدثات تنفيق الى محدث  
لان يعتقد ان العلم بذلك ضروري واعتقاد هذا صارف له عن النظر  
فيجب ان لا يكون عالما بذلك ولا عارفا بالله تعالى ولا يستثنى من صفاته  
فاي شيء قالوه في البلخي قلنا مثله فيما تعلقوا به فان قيل اذا  
جوزتم ان يكون العلم بالبلدان وما جرى مجراها ضروريا فهل تشترطون  
في وقوع هذا العلم الشروط التي شرطها ابو علي وابوهاشم ام تشترطون  
غيرها قلنا لا بد من شرط يختص نحن به وهو ان يكون من اخبر  
بالخبر الذي فعل الله تعالى عنده العلم الضروري لم يسبق بشبهة او  
الى اعتقاد نفي مرجب الخبر لان هذا العلم اذا كان مستندا الى احوال  
وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه نقصان والزيادة يجب  
ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لبيان ان  
اي فرق بين خبر البلدان والاحبار الواردة بمجرات النبي صلى الله  
عليه وآله سوى القرآن كحديث الجذع واشفاق القمر وتبليج صا  
وما شبه ذلك واي فرق ايضا بين اخبار البلدان وخبر النص البلخي  
على امير المؤمنين على عليه السلام الذي تفرد الامامية بنقله ولا  
اجزئ ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزئوه في اخبار البلدان



وغير متنع ان يكون السبق الى الاعتقاد ما نفع من فعل العلم الضروري بالعادة  
 كما ان السبق الى الاعتقاد بخلاف ما يولده النظر عند اكثر من الفينا  
 مانع من توليد النظر للعلم فاذا اجاز ذلك فيما هو سبب مرجح فالى  
 ان يجزى في خاطر بقاء العادة وليس لاحد ان يقول فيجب على هذا العمل  
 العلم لمن سبق الى اعتقاد في العلوم و يفعل لمن لم يسبق وكان يجب ان  
 يكون العلم الضروري حاصل لا بجماعة المسلمين لما ذكرناه من المجزآت  
 وكان يجب ايضا ان تكون الامامية عالة بالنقص ضرورة وذلك انه  
 يمكن ان يقول ان المعلوم نفسه اذا كان من باب ما يمكن السبق الى  
 اعتقاد فيه اما الشبهة او تقليد لم يجز الله تعالى العادة بفعل العلم  
 الضروري به وان كان مما لا يجوز ان يدعو العقل ادع الى اعتقاد  
 نفيه ولا يقرض شبهة في مثله كما يجزى من البلدان جاز ان يكون العلم  
 به ضروريا و واقعا عند الخبر بالعادة وليس لهم ان يقولوا فاجزى  
 ان يكون في العقل الخاطئين لنا السامعين للاخبار من سبق الى  
 اعتقاد منع بالعادة من فعل العلم الضروري له وهذا يوجب ان يجزى  
 صدق من خبركم بانه لا يعرف بعض البلدان الكبار والحوادث العظام  
 مع جماعة الاخبار وكان عقله وذلك انا نعلم ضرورة انه لا داعي للعقل  
 الى سبق الى اعتقاد في بلد من البلدان او حادثه عظيمة من الحوادث

ولا شبهة تدخل في مثال ذلك ففارق هذا الباب اخبار المجزآت والنقص  
 فلما القوم فانهم شرطوا شرط ثلثة اولها ان يكون المخبرون اكثر من  
 اربعة وثانيها ان يكونوا عالمين بما خبروا عنه ضرورة وثالثها  
 ان يكونوا من اذ وقع العلم بخبر عدد منهم وقع بخبر كل عدد منهم  
 واعتلوا في اشتراطهم ان يكونوا اكثر من اربعة بان قالوا لو وقع بخبر  
 اربعة لوجب وقوعه بخبر كل اربعة فكان شهود الزنا اذا شهدوا به  
 عند الحاكم انهم كذبوا وبعضهم او انهم شهدوا بما لم يشاهدوه  
 وهذا يقتضي ان يرد شهادتهم متى لم يكن مضطرا الى صدقهم والجماع  
 على خلاف ذلك ويمكن الطعن على هذه الطريقة بان يقال لفظ  
 الشهادة وان كان خبرا في المعنى فهو يخالف لفظ الخبر الذي للميثاق  
 فلا جاز ان يجزى الله تعالى العادة بفعل العلم الضروري عند الخبر  
 الذي ليس فيه لفظ الشهادة ولا يفعله عند لفظ الشهادة وان كان  
 الكل اخبارا كما انه تعالى اجزى العادة عندهم بان يفعله عند خبرين  
 خبر عن مشاهده ولا يفعله عند خبر من خبر عن علم استدلال  
 وان كان الكل علوما و يقينا و آت الشريط الثاني من شروطهم  
 ندليله ان جماعة المسلمين يجزى بان الله تعالى واحد وان محمدا  
 عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وآله ولا يضطر مخالفهم

لا يمتنع ان يكون العلم بشهادة خبر ضرورة ان العلم بالحق



من المحدث والبراهمة واليهودية الى صدقهم وان اضطررنا الى العلم بما يخبرون  
به من البلدان وما اشبهها ودليلهم على الشرط الثالث انه لو لم يكن ذلك مشيراً  
بما اذا ان يكون في الناس من يخبرهم بالجماعة الكثير عن مشاهدة ولا يعلم بخبرهم  
وتجربته ذلك يتضح ان مصداق من خبر ثامن نفسه بأنه لا يعلم ان في الدنيا كذا  
يعرف بمصر وما جرى مجراها واما السالحي فانه يتعلق في ضرورة مذهبه بان يقول  
لا يجوز ان يقع العلم الضروري باللبس بدرك ومخبر الاخبار عن البلدان  
امر غائب عن ادراك من لم يشاهد ذلك فلا يجوز ان يكون ضرورياً لانه لو جاز  
ان يكون العلم بالغائب عن الحواس ضرورياً جاز ان يكون العلم بالمحسوس مستكراً  
عليه ويدخل في ذلك بان العلم بمخبر الاخبار انما يحصل بعد تامل احوال المخبرين  
بها وصفاتهم فدل ذلك على انه يكتب فيقال له في شبهة الاولى رعت  
ان العلم بالغائب عن المحسوس لا يكون ضرورياً وليس الله تعالى قادر على فعل العلم  
بالغائب عن المحسوس مع عدمه فما المنكر من ان يفعله بحري العادة عند  
اخبار جماعة مخصوصة وليس له ان يدعي ان ذلك ليس مقدوره كما قيل  
ان العلم بذاته لا يصل بالقدرة عليه لانه يذهب الى ان العلم بالمدركات  
قد يكون من فعل الله تعالى على بعض الوجوه وليس بفعل العلم بذلك الا وهو  
مقدوره وليس كذلك على مذهب العلم بذاته تعالى لانه لا يصح وتوحيده  
على وجه من الوجوه وعلى هذا اتي فرق بين ان يفعل العلم بالمدركات عند

ادراكه وبين ان يفعل هذا العلم بعينه عند بعض الاخبار عنه وانما لم يحسن  
ان يكون الشاهد مستكراً عليه لانه معلوم ضرورة للكمال العقل ولا يصح  
ببطلان وينظر فيما يعلم ضرورة لان من شرط صحة النظر ارتفاع العلم بالنظر  
فيه واما الشبهة الثانية فبعبارة من الصواب لانها مبنية على دعوى من  
هذا الذي يسم له من خصوصية ان العلم بمخبر الاخبار عن البلدان وما جرى مجراها  
يقع عقيب التامل لصفات المخبرين او ليس خصوصية من اصحاب الضرورة  
بقولون انه يقع من غير تصحج شئ من التامل لاحوال المخبرين وانه انما يعلم  
احوال المخبرين بعد حصول العلم الضروري له بما خبره عنه واما العسكاري  
وهو ما يحصل عنده العلم بتامل ونظرو فلا بد فيه من بيان صفة المخبرين ان  
يجب عند النظر في خبرهم العلم على جهة الاستدلال وله شروط ثلثة  
اولها ان يبلغ المخبرون الى جهة الكثرة لا يجوز في العادة ان يخبر  
منها الكذب عن المخبر وثانيها ان يعلم انهم يجمعهم على الكذب جامع  
كالقاضي او ما جرى مجراه وثالثها ان يعلم ان اللبس والشبهة فيها  
خبر واعنه زائد لان هذا اذا كانت الجماعة يخبر عن المخبر بالاداسطرون  
كانت هناك واسطة وجب اعتبار هذه الشروط التي ذكرناها في جميع  
الوسائط التي بينهم وبين المخبر عنه وتأثير هذه الشروط التي ذكرناها  
في العلم بصحة الخبر واضح واما الشرط الاول فمن حيث كنا متفقين لم نعلم



ان الجماعة قد بلغت من الكثرة الى الحد الذي لا يجوز معه اتفاق الكذب منها على المخبر  
الواحد فاما ان يكون كذبها اتفاقا كما يجوز ذلك في الواحد والاثني ولما شرط  
الثاني فاما متى علم ان التواطؤ حاصل محله من دفع جواز ان يكون التواطؤ وما  
جرى مجراه هو اجتماعها على الكذب واما الشرط الثالث فمن المعلوم ان شبهه  
قد يدعو الى الكذب ويجمع الجماعات عليه كاجار الخلق الكثير من المبطلين عن  
مذاهبهم الباطلة لاجل الشبهة الداحلة عليهم وقامت هاهنا الشبهة مقام التواطؤ  
في الجمع على الكذب ولا فضل فيها لشرط ما فيه ارتفاع الشبهة واللبس بين ان  
يكون المخبر عنه مشاهدا او غير مشاهد في صحة دخول الشبهة فيه لان اليهود  
والتنصاريين كثرتم بقولهم اصل المسيح عليه السلام لما التبس عليهم فظنوا  
ان الشخص الذي رآوه مصلوبا هو المسيح عليه السلام وقيل ان سبب  
دخول الشبهة هو ان المصلوب قد تغير جلسته وتغير صورته ولان  
بعد المصلوب ايضا عن العين تفتقر اشتباهه بغيره والوجه في  
اشتراط ثبوت هذه الشروط في جميع الطبقات المتوسطة بينا وبين  
المخبر عنه ان ذلك متى لم يكن معلوما جاز ان الجماعة التي تبين احاد قد  
ومن خبرت عنه قد يجوز ان يتفق منهم الكذب وعند تكامل هذه الشروط  
نعلم كون المخبر صدقا لانه اذا لم يفتك من كونه اما كاذبا او صدقا فبطل  
كونه كاذبا لانه لو كان كذلك لكان اتفاقا او لتواطؤا وعن شبهة

فانما يبطل ذلك كله فلا بد من كونه صدقا وبقي علينا ان ندل على الطريق الموصلة  
الى العلم بثبوت هذه الشرائط اما اتفاق الكذب عن المخبر الواحد فانه  
لا يقع من الجماعات والعلم باستحالة ذلك وان حال الجماعة تخالف  
حال الواحد ضرورة ولهذا جاز ان يخبر احد من حضرة الجامع في يومئذ  
كاذبا بان الامام تنكس على ام راسه من المنبر ولا يجوز ان يخبر بذلك  
جميع من حضر الجماعة وهم كاذبون الا لتواطؤا او ما جرى مجراه وقد شبه  
استماع ذلك من الجماعة باستحالة اجتماع الجماعات على نظم بيت الشعر  
على صفة واحدة واجتماعهم على تصرف مخصوص وكل شيء معين من غير  
سبب جامع وشبه ايضا بما فعله من استحالة ان يخبر احدنا من غير علم  
عن امور كثيرة فيكون المخبر بالاتفاق صدقا ومن المعلوم جواز ان  
يخبر الجماعة الكثيرة بالصدق من غير تواطؤ ولا يجوز مثل ذلك في الكذب  
لان الصدق يجري في العادة مجرى ما فيه سبب جامع من تواطؤا وما  
جرى مجراه لان علم المخبر كون المخبر صدقا داع الى الاخبار وليس كذلك  
الكذب لان الكذب يحتاج الى جامع عليه وداع اليه فاما ما به يعلم  
فقد التواطؤ فان الجماعات التي ترى المخبر بما بلغت من الكثرة الى  
حد يستحيل عليها معه التواطؤ بالرسالة او المكاتبه وعلى كل وجه لا نأ  
نعلم ضرورة ان جميع اهل بغداد لا يجوز ان يتواطؤا جميع اهل الشام لا



باجتماع ومشاهدة ولا برأسلة ومكاتبه على ان التواطونين يصح ذلك  
فيه من الجماعات مشاهدة او بالتراسل والتكاتب لا بد على مجرى العادة  
من ان يظهر لمن خالطهم واختبروا الام والعادة شاهده بشيوت هذا  
الحكم غير ممكن دفعه واستامام يقوم مقام التواطون من الاسباب الجامعة  
لكن يخيف السلطان وخوف ضرورية ولا يجري مجرى ذلك فظهر ويعلم  
الناس به على مجرى العادة واجبان لان الجماعة لا يجوز ان يجمع لاجل  
خوف السلطان على الامر الواحد الا بعد ان يظهر لهم هذا التحريف <sup>والتهيب</sup>  
الموجبان الى اتفاق دواعيمهم وبما هذه حاله لا بد من العلم به والقطع على  
اذ لم يظهر عليه ولما ما به يعرف ارتفاع اللبس والشبهة عما يجزى بالجماعة  
فهو ان يجزى الجماعة عن امر مدرك بمشاهدة او سماع يعلم اتفاق اسباب  
اللبس والشبهة عن ذلك المجزى فان اسباب التباس المدركات معلومة  
يعلم اتفاقها حيث ينفي ضرورة واستامام يعلم بشيوت الشرائط التي  
ذكرناها في جميع الطبقات التي تروى الخبر فمفهوم العادات جارية  
بان المذاهب او الاقوال التي تقوى بعد ضعف وتدرك بعد فقد  
وتظهر بعد خفاء لا بد من ان يعرف ذلك من حالها ويعرف العقل  
المخاطبون لاهلها بين زمانين فقد ها وجودها وضعفها وتغيرها  
كما علم الناس كلام ابيد آجال الخراج وظهور ومقالها بحكمة والحق

ومن جرى مجرى حرام ورفق العقلان ساسي الاخبار بين زمان حدوث مقام  
وبين ما تقدم عليها وقد ذهب مخالفون في الامانة الى ان استماع  
الكتمان واستمالة في الجماعات الكثيرة بحران مجرى استمالة الافعال  
والكذب عليهم والتصحيح الذي تشهد به اصولنا واصولهم ان الجماعة  
لا يجوز ان يجمع على افعال ولا كتمان الا بجامع يجمعها وسبب بولغ  
بين دواعيها واتهامهم فقد الدواعي الجامعة لا يجمع على افعال  
ولا كتمان وقد بينا في الكتاب الثاني ان الجماعة الكثيرة يجوز ان  
تكمم عدوة وحسدا وبغضا وانحرافا فصيولة معينة لمن حدوده  
وعادوه فلا بد منها ولا بد ذكرها وان لم يتواطوا على ذلك تفقوا  
عليه مشاهدة ولا مكاتبه ولا يجوز ان يفعلوا خبرا مخصوصا <sup>بصفة</sup>  
معينة من خبره وتواطوا اتفاقا عليه ولا يكفي في هذا الوجه دواعي الحسد  
والعدوة كما يكفي في الكتمان وبيننا من بسط هذه النكتة وتفرعها  
ما ليس هذا موضع ذكره فان الكتاب بطول باستقصائه وهو هنا  
شروح فان قيل ما النكرتم ان تكون الجماعة اذا بلغت الى الحسد الذي  
ذكرتم ونفع العلم الضروري عند خبرهم وبطل الاستدلال على صدقهم  
بما يرتبونه فليس اذ بينا انه لا طريق الى القطع على ان العلم الضروري  
يقع عند شئ من خبر الاخبار فلم لو سلمنا ما يذهب اليه مخالفون



في العلم الضروري الواقع عند الأخبار لم يمنع ان يستدل بالتواتر على بعض الآراء  
بان يكون العدد الذي اجري الله تعالى العادة بان يفعل عنده العلم الضروري  
لم يكامل في بعض الجماعات فان علمنا بالدليل ان خبرهم لا يكون الا صدقا  
فيكون هذا التقدير ان يكون التواتر دليلا لبعض العلم فالصحيح ما اشار  
اليه ابو هاشم من التوقف عن ذلك وترك القطع على حصول العلم الضروري  
لا محالة وما يلحق من الاخبار بما يعلم صدقه بدليل اخبار الله تعالى فاما  
فلم كونها صدقا من حيث علمنا انه تعالى لا يختار الكذب لعلمه بيقينه وبانه  
غني عنه كما لا يفعل ساير الصابح ويلحق بذلك ايضا خبر الرسول عليه السلام  
لاننا قد علمنا بالمجهر صدقه في اخباره وان شيئا من الصابح لا يجوز عليه  
وكل ذلك معلوم بالدليل وما يلحق ايضا بهذا الباب خبر الامة كلها  
اذ اخبرت عن شيء فالواجب ان يعلم كونه صدقا لان الدليل قد دل عندنا  
ان في جملة الامة في كل زمان من قوله حجة اعصمته وتفصيل هذه الجملة  
يجي في باب الكلام في الاجماع بمشية الله تعالى وقد ائتمن قوم بهذا الباب  
ان يجبر الواحد عن شيء شاهده ويدعي على جماعة لم تجر العادة بالاكذب  
من يدعي عليها شاهدة ما لم تشاهده وهذا غير صحيح لانه غير ممنوع ان  
يكون هذه الجماعة دواع وبواعث الى الامساك عن هذا الخبر  
من وصول الى نفع او دفع مضرة فلا يجب ان يكذب به بل ربما صدق

او صدق بعضهم فاما الحاق قوم بهذا الباب خبر الخبر بحضرة النبي صلى الله  
عليه وآله عن شيء فلم ينكره عليه فانه يجب ان يكون صدقا فالواجب ان  
يقسم هذا الموضع قسمين فنقول ان كان هذا الخبر ادعى على النبي صلى الله عليه  
الشاهدة لما خبر عنه فلم ينكره عليه فهو دليل على صدقه وان كان الملق  
الخبر اطلاقا فادعى عليه شيئا فانه لا يكون اسأله عن النكير عليه دلالة  
على صدقه وانما قلنا ذلك لانه لا يجوز عليه صلوات الله عليه انكار  
ما لا يعلمه منكرا واذا خبر الواحد بحضرة عما لا يعلمه فهو مجوز في خبره  
الصدق والكذب وقد ائتمن قوم بهذا الباب ان يعلم ان الامة اجتمعت  
على العمل بخبر بعض الاخبار لاجله وادعوا ان ذلك يدل على كون الخبر حجة  
مقطوعا بها لانه لو لم يكن كذلك لود بعض وقيل بعض آخر وادعوا ان  
عادتهم بذلك جارية وهذا ليس بصحيح لان اجماعهم على الحكم يعلم صحة فاما  
ان يعلم صحة الخبر الذي عملوا به ولا حجة فلا يجب ذلك لانهم قد يجعون  
على طريقه القن كالقياس والاجتهاد واخبار الاحاد والعادة والدعاء  
غير صحيحة ولا معلومة وقد استقصينا في الكتاب الثاني الكلام في هذه  
النكتة عند قولنا في الغني في صحة الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه  
من قوله لا يجمع استحقاق على خطأ على مثل هذه الطريقة ٥  
**فصل فيما يعلم كذب من الاخبار باضطراب او انساب**



اعلم ان الخبر انما يعلم باضطراب او الكسب ان مخبره ليس على امتنا وله بغيره لا بنفسه  
ومثال ما لا يعلم بطلانه باضطراب خبر من اخبر بان السماء تحتان الارض  
فوقنا وان فيلا بحضرتنا ونحن لانراه مع السلامة وارتفاع الموانع فاما  
الخبر الذي يعلم بطلانه بالنسب فهو كل خبر علمنا ان مخبره ليس على امتنا  
بدليل عقلي او بالكسب او الستة او الاجماع وقد امكن في هذا الباب  
لواحق منها ان يكون الخبر لو كان صحيحا لوجب قيام الحجة به على المكلفين  
فاذا لم يقع به علم انه باطل ومنها ان يكون الخبر مما لو كان صحيحا علم اهل  
العلم ان افشوا عنه ذلك فاذا لم يعلم مع التفتيش علم كونه كذبا ومنها  
ان يكون الخبر عنه ما يقوى الداعي الى نقله ويمتنع من كتمانها فاذا لم يقبل  
والحال هذا علم كونه كذبا ومنها ان تكون الحاجة ماسة في بالبيت  
الى نقله فاذا لم يقبل كما نعتك نظايره علم بطلانه ومنها ان يكون في  
الاصل وقع شائعا ذائعا ومثله في العادة لا يضعف نقله بل يكون  
حاله في الاستمرار كحاله في الاول واعلم ان هذه الوجوه ان صحت كلها  
او بعضها فانما هي تفصيل لما اجملنا في قولنا بدليل عقلي لان الامارة  
العقلية المبنيّة على العادات واختبارها اليها فرج عن الحق هذه  
الوجوه ناصح منها من كل اربعض مفهوم اخل في الجملة التي ذكرناها  
والكلام في تصحيح كل واحد من هذه الوجوه الملتزمة بطول جدل يخرج

عن الغرض لكتمان خبر الى جملة كافية اما الوجه الاول فلا يصح على اطلاقه  
لان غير متمنع ان تنفق دواعي الامة الى كتمان حادث من الحوادث ان حكم  
من الاحكام حتى لا ينقله منهم الا لاحاد فلا يجب اذا ان يقطع على بطلان  
خبر الواحد عنه من حيث لم ينقله الجميع الا بعد ان يعلم استفاء دواعي عن  
طية وكتمان وانه مع العادة لا يجوز ذلك فيه فاما اذا لم يعلم ذلك جونا  
كون الخبر صدقا وان لم ينقله الجميع او لاكثر وقواهم لا يجوز ان يكتم  
الله تعالى ما لا يقيم الحجة عليه صحيح الا انه ليس كل حجة على هذا الحكم  
هو اجبارا وجماعات وغير متمنع ان تكون الحجة به قاطعة وان كثر الاكثر  
من جهة قول امام الزمان اذا بينه ووضح عنه والوجه الثاني يجري  
مجرى الاول في فساد اطلاق القول فيه وجوب بغيره بما اشرنا اليه  
فاما الوجه الثالث فلا شبهة في اننا اذا علمنا ان الداعي الى نقله  
ثابتة والصوارف عن ذلك من نفسه لم ينقل علمنا بطلانه وبقي  
ان يكون ذلك معلوما ورجا دعيت هذه الحال فيها بخلافها وهذا  
نكذب الواحد اذا خبرنا بان بين بغداد واسط مدينة هي اكبر  
بغداد واكثر اهلا ونكذب من ادعى ان القرآن عريض وعقل على بغاية  
الواحد لا تعلم كثر اعداء الدين وانتشارهم في الشرق والغرب فكان  
ظهور نقل هذه المعارضة فيهم ان منع من انتشارها بين المسلمين خوف



منهم والوجه الآخر شرط فيه ان تكون العادة تنفع من ضعف مثله ويوجب استرار  
الشياع والاذا اعمد فيه ومع هذا الشرط الامر على ما ذكر **فصل**  
**فيما لا يعلم كونه صدقا ولا كذا باس الاخبار**  
اعلم ان كل خبر روي في طريق من ضرورة ولا كساب الى العلم كونه  
صدقا ولا كذا باس الخبرين لا من قائم فيه وقد قطع قهر على ان في الاخبار التي  
عن النبي صلى الله عليه وآله كن باو تعلقوا بما روي عنه عليه السلام  
من قوله من كذب علي متعمدا فليتبوا مقعده من النار وما روي من قوله  
عليه السلام ستكثر الكذابة علي وليس ذلك بمعتمد اما الخبر الاول  
فيتضمن الوعيد ولا يعلم وقوع الفعل لاحالة والخبر الثاني خبر واحد  
لا يوجب القطع على صحة محضه والصحيح ما قلناه من الخبرين من غير  
قطع وانما يعلم كذب بعض الاخبار المروية عنه عليه السلام على سبيل  
دون اليقين فنقول كل خبر دل ظاهره على اجبار او تشبيه او ما جرى مجرى  
ذلك ما علمنا استعماله من غير قرينة ولا على وجه الحكاية وكان احتماله  
للتصواب بعيدا مستغفرا وجب الحكم ببطلانه لان الحكمه والذات  
مبينان من الخطاب بما يحتاج الى تعسف وتكلف شديد حتى يحتمل  
التصواب فاما كون الخبر صدقا فافهمه لكونه كذا بالاته لا خبر روي  
الا يحتمل الصدق والكذب وليس يجوز ان يجعل وجوب العمل به

دليلا على كونه صدقا لانا قد فعل بما يجوز كون كذا باس شهادة للشاهد <sup>بالدلالة</sup>  
**فصل في ان خبر الواحد لا يوجب العلم**  
اعلم ان الصحيح ان خبر الواحد لا يوجب علما وانما يقتضي غلبة الظن  
لصدقه اذا كان عدلا وكان النظام يذهب الى ان العلم يجوز ان يحصل  
عنده وان لم يجب لانه يتبع قرائن واسباها ويجعل العمل تابعا للعلم  
فما لم يحصل علم فلا عمل وقال بعضهم ان خبر الواحد يوجب العلم  
النظام ويتسم العلم الى قسمين وفي الناس من يقول ان كل خبر  
وجب العمل به فلا بد من ايجابه العلم ويجعل العلم تابعا للعمل واتوى  
ما بطل به قول النظام ان الخبر مع الاسباب التي يذكرها يحصل  
عندها العلم كما ادعى لما جاز انكشافه عن باطل وقد علمنا ان الخبر  
عن موت انسان بعينه مع حصول الاسباب التي يراعيها من البكاء  
عليه والصراخ واحضار الجنازة والاكفان قد ينكشف عن البطلان  
فيقال انه ادعى عليه او حقه سكة او ما اشبه ذلك والعلم لا يجوز  
انكشافه عن باطل ويلزم على هذه الطريقة الفاسدة ان يجوز ان  
لا يقع العلم بالتواتر لفقد هذه الاسباب فكنا نصدق من خبرنا  
بانه لا يعلم شيئا بالاخبار بالان يكون الاسباب حاصلة فاما الزام  
النظام ان لا يوجب خبر الواحد العلم في موضع لا وجه في كل موضع



فكان النبي يستغنى عن علم معجزاته كما كرمي لم يعلم صدق المتخبرين  
ان يعلم انه كاذب فان ذلك لا يلزمه لان له ان يقول من اين لكم  
ان كل خبر يحجب عنه العلم فلا بد من وجوب ذلك عند امثاله ثم  
العلم عند النظم لا يجب عن مجرد الخبر بل عنده وعند اسباب  
يذكرها وليس مثل ذلك في خبر مدعي النبوة ولا في احكام فاما من يقول  
انه يقتضي العلم الظاهر فخلاله في عبارة لا تسمى غالب الظن علما  
واما من جعل العلم تابعا للعمل فعوله باطل لانه عكس الشيء والعمل يجب  
ان يتبع العلم لان يتبع العلم العمل وقد يجب العمل باخبار كثيرة من  
غير حصول العلم كالحقوق من سبع في طريق والشهادات وغيرها  
**فصل في ذكر الدلالة على جواز التعبد بالعمل بخبر الواحد**  
اعلم ان في المتكلمين من ذهب الى ان خبر الواحد لا يجوز من جهة  
العقل ودور العبادة بالعمل به والتصحيح ان ذلك جائز عقلا وان  
العبادة ما وردت به على ما سئله في الباب الذي يلي هذا الباب  
بمشية الله تعالى والذي يدل على جواز ودور العبادة بالعمل به ان  
يبين ان خبر الواحد يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام والى تجري  
في جواز كونه دالة تجري الادلة الشرعية كما من كتاب وسنة وإجماع  
وان اختلفت بعد دلالته كما اختلفت وجوه هذه الادلة الشرعية

ولم يخرج بهذا الاختلاف من كونها آية وانما جازل يكون خبر الواحد دالة  
بان يدل القرآن او السنة على وجوب العلم به اذا كان المخبر به على صفة مخصوصة  
الاشري انما لا فرق في العلم بخبر عم الشيء بان يقول النبي عليه السلام انه  
حرام وبين ان يقول اذا اخبركم عني بخبر فانه فخر من فلا فرق بين ذلك  
وبين ان يقول اذا اخبركم عني بخبر فانه من صفة كيت وكيت فخر من  
لان على الوجه كلما يعلم التحريم وان اختلفت وليس لاحد ان يقول  
الغلط من الواحد اذا كان الامر على ما ذكرتم وذلك انه غير متنع ان يجعل  
الرسول عليه السلام قول الواحد دالة مع جواز الغلط عليه مثال ذلك  
انه عليه السلام لو قال اذا اخبركم عني ابو ذر بئني فهو حق لك انت الثقة  
حاصلة عند خبره ولو قال عليه السلام اعملوا بما اخبركم به فلا تنفوس  
صلاحكم وجب العمل وان لم يحصل الثقة ويجري تجري تعبد الاحكام  
بان يعمل بعمله فحصل له الثقة وعنده ان يعمل بالاقرار فلا يحصل  
الثقة وان كانت الحال اليها اقرب وعنده بان يعمل بالبينه وعنه  
الثقة بعد من الاقرار وما يدل ايضا على جواز التعبد بخبر الواحد  
ان العمل في كثير من العقليات قد يتبع عليه الظن فما الذي يمنع من  
ذلك في الشرعيات ويدل عليه ايضا ورود التعبد بقول الشهادات  
والاجتهاد في جهة القبلة وقول قول المفتي وكل هذا من باب واحد



وقد تعلق من منع من جواز التعبد بجبر الواحد بأشياء أو طافوا لم أن الشرايع  
لا يكون المصالح لنا بجبر الواحد لا تعلم أن ذلك مصلحة ولا تامين كونه  
مفسدة وثانيتها أن قالوا إذا لم يجز أن يجبر بالأمين كونه كذلك بالكلية  
لا يجوز أن تقدم على ما لا تامين من كونه مفسدة وثالثتها أن قول الواحد  
وصلة إلى قول الرسول عليه السلام وإذا أمر بغير قول النبي صلى الله  
عليه وآله إلا بجبر ودليل على القطع على صدق غيره أدلى بذلك وثنا  
أن الرسول صلى الله عليه وآله أنما يجز العمل بقوله ولا يجز تدل على  
صدق بجزان الغلط عليه وهذه العلة قائمة في خبر الواحد وخامسها  
أن العمل من حقه أن يمنع العلم وإذا لم يعلم صدق الواحد لم يعمل بغيره  
ولو جاز العمل بالأعمال جاز تجنيها وتجنينا وسادسها أنه لو جاز العمل  
بجبر الواحد في بعض الأحكام جاز في سائر هل حتى في الأصول وإثبات  
القرآن والنبوات وفرق بين العمل بجبر الواحد وبين الشهادة بأن  
الشهادة يقتضي ما يتعلق بمصالح الدنيا ودفع المضار فيها واجتلاب  
المنافع وليجوز فيه البديل والصالح ويتعلق بالاختيار ويخالف  
المصالح التي لا يعلمها إلا الله تعالى ويخالف ذلك أيضا المعاملات  
التي تجري مجرى الأبحاث وترجع إلى الرضا والتخلف وتطبيب النفس  
وسادسها أنه لو جاز التعبد بالعمل بجبر العدل جاز ذلك في غير الغا

لأنه لا فرق في العقل بين ما في أن الثقة لا تحصل عند خبره فيقال  
أهم فيما تعلقوا به أن لا الشرايع لا يدين كونها مصالح على ما ذكرتم ولا يدين  
من طريق المكلف إلى العلم بذلك أما على الجملة أو التفصيل فإدراك الدليل  
على وجوب العمل بجبر الواحد إذا كان على صفة وإذا غلب الظن صدقه  
علما كون ما أخبر به صلاحا واما من الأقدام على المفسدة كما نعلم كون قطع  
يد السارق عند البينة أو الأثر صلاحا ولو كان ذلك كان مفسدة ويتنقص  
أيضا هذه الطريقة بالشهادات إذا عمل بها في الحدود ويقال لهم  
فيما تعلقوا به ثانيا لو جاز في الخبر أن يثبت إمامة للمكلف ما من بهما من  
كونه كذا باجازه أن يكلف في الأجزاء ما كلفته في الأفعال ويتنقص ذلك لهم  
بالأقار والبيئات في الحدود وغيرها ويقال لهم فيما تعلقوا به  
ثالثا ورعا فان الوجهين يتقاربان أن الرسول لو كان لنا طريق غير  
المجيز لم يعلم به كون ما يحمله مصلحة ليجاز فيه ما جاز في الخبر الواحد وإنما  
لم يعمل بغيره على النبوة قبل ظهور للمجيز لأنه لا طريق إلى العمل بقوله  
إلا العلم المجز وليس كذلك الخبر لأن لنا طريقا ما من به كون الفعل  
مفسدة وهو ما بيناه من قيام الدلالة على وجوب العمل بغيره ويتنقص  
هذه الطريقة أيضا بالشهادات والأقارات وكل شيء عمل به مع  
ارتفاع الثقة بالصدق ويقال لهم فيما تعلقوا به خامسا



لا شبهة في ان العمل بتبع العلم لكن من اين قلتم انه يتبع العلم بصدق الخبر  
وما انكرتم انه يتبع العلم قارة بصدق الخبر واخرى يتبع العلم بموجب  
العمل بقوله مع تجوز الغلط عليه وتنقض هذه الطريقة ايضا بالشهادا  
والاثرات والرجوع الى قول المفتي والحكم ويقال لم فيما تعلقوا به  
سادس ليس يمنع فرضا ومقدرا ان يثبت جميع اصول الشريعة بانها  
لا تاحد بعد ان يعلم بالمعجز صدق الرسول عليه السلام ويعلم من جهة  
ذلك وان كان قد ثبت الشرع الان بخلاف ذلك والكلام انما هو على  
المجوز وقد بينا اجوازه ثم يجازون بالشهادات والاثرات ويلزم  
جواز مثل ذلك في سائر الاصول فاما القرآن فاثباته وهو مجزى ان  
الرسالة بجبر الواحد لا يجوز لان الثقة بنبوته وصدقه لا تعصل الا  
مع الثقة بمعجزته فلو فرضنا ان نبوته عليه السلام يثبت بغير القرآن  
من المعجزات مجاز اثبات القرآن بجبر الواحد فاما اثبات النبوات  
بجبر الواحد فانه غير جائز لان ذلك ينقض خبر الواحد ولا لا طريق  
وجوب العمل بقول النبي عليه السلام الا العلم المعجز الدال على الصدق  
وحصول الثقة فاما تفريقهم بين قبول الشهادات وقبول خبر الواحد  
فليس بصحيح لانا نقبل الشهادة في المحدود وهو مخصوص بمصالح  
الدين وخارجة عما يجوز فيه الصلح والتراضي وكذلك قبل قول المفتي

فيما يختص بمصالح الدين وبعد فاق العقل يحظر انتزاع ملك زيد  
الى عمر وبالشهادة بفعل ذلك ويقال طمعا تعلقوا به سابقا  
انه جاز من جهة العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل بخبر الفاسق ولا  
فرق في الجواز بين العدل والفاسق واذا جعلنا قول المعجز كالسبب او الشرط  
في العبادة جازت العبادة عقلا بالعمل بقول من يطلب في الظن كذا  
كما يحصل زوال الشمس وطلوع الجوز سببا للاحكام وان قيل اذا كان  
من يميز الحجة من الشبهة فكيف يتميز ذلك في خبر الواحد قلنا  
بان يجعل لاحد المعجزين امانة يتميز بها من الآخر  
**فصل في اثبات التعبد بخبر الواحد ونفي ذلك**  
الصحيح ان العبارة ما وردت بذلك وان كان العقل مجزى بالتعبد  
بذلك وغير محيل له على ما سعى في الباب الاول ووافق على ذلك كل  
منع عقلا من العبادة به من النظام وعينه من المتكلمين وذهب  
الفقهاء واكثر المتكلمين الى ان العبادة قد وردت بالعمل بخبر الواحد  
في الشريعة وكان ابو علي الجبائي لا يعمل بخبر الواحد في الشريعة ويعمل  
بخبر الاثنين فضاء ويجب به مجرى الشهادة والذي يدل على صحته  
ما ذهبنا اليه انه لا خلاف بيننا وبين محصلي غنا الفينا في هذه المسألة  
ان العبادة بقول خبر الواحد والعمل بطريقه الشرع والمصالح تجري



مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة وإن العقل غير دال  
عليه وإذا فقد ثاني أدلة الشرح ما يدل على وجوب العمل به علمنا انتفاء  
العبادة به كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما  
اثبتناه وعلمناه وعلى هذه الطريقة نقول كلنا في نفق صلاة زائدة عن  
شهر زائد على ما عرفناه وفي أن مدعى النبوة ولا يجوز على يد ليس بشيء  
وليس لأحد أن يقول اتعاطت أنه لا صلاة زائدة على الخمس مفرضة  
ولا صيام مفرض زائد على شهر رمضان بالإجماع لا نأفهم أنهم لو لم  
يجمعوا على ذلك وخالف بعضهم فيه لكان المخرج إلى هذه الطريقة  
التي ذكرناها وقد ثبت صحة الاعتماد على هذه الطريقة <sup>والإبطال</sup>  
من استنبه عليه ذلك في مواضع من كلامنا واستقصيناه ويمكن أن  
تستدل بمعنى هذه الطريقة بعبارة أخرى وهو أن نقول العمل بالخبر  
لا بد من أن يكون تابعا للعلم فاما أن يكون تابعا للعلم بصدق الخبر  
أو العلم بوجوب العمل به مع تحييز الكذب وقد علمنا أن خبر الواحد كمال  
عنده علم بصدقه لا محالة فلم يبق إلا أن يكون العمل به تابعا للعلم بالعبادة  
بوجوب العمل به وإذا لم نجد دليلا على وجوب العمل به نفيناه وقد تعلق  
مخالفتنا بأشياء أقولها تعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة  
ليتفقوا في الدين وليندروا فهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون

وليس يكونون منذرين لهم ألا ويلزمهم القول منهم وربما قالوا إن معنى الآية  
وليذكر كل واحد منهم قومه وإذا صححنا ذلك استغنا عن التشاغل بأن سم  
طائفة يقع على الواحد كما يقع على الجماعة وتعلقهم في ذلك بقوله تعالى  
وليشهدوا بها طائفة من المؤمنين وقوله تعالى وإن طائفتان من  
المؤمنين اقتتلوا أو ثابرتا قوله تعالى أن الذين يكتنون ما نزلنا  
من البينات وحطركم انما يقتضي وجوب الاظهار ولا يجب الاظهار  
إلا للقبول وثالثها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق  
بنياء فتيقنوا أن تصيبوا قوما بجهالة الظاهر يقتضي أن العدل  
في هذا الحكم بخلاف الفاسق ورابعها أن الله تعالى قد أمر برأيه  
عليه السلام بالإبلاغ في مواضع من الكتاب لا تحصى والإبلاغ يكون  
بالتواتر والآحاد معا لأنه لو اختص بالتواتر وما يوجب العلم الوجوب  
أن يكون العلم بفروع العبادات كالعلم بأصولها وكذلك فروع المعاملات  
كلها ومعلوم ضرورة خلاف ذلك وخامسها وهي طريقة التي بها  
يصولون وعليها يتقنون وإياها يرتضون وترتيبها أن الصحابة  
مجمعة على العمل بأخبار لا تبلغ التواتر وذلك أظهر فيما بينهم من كل شيء  
كان ظاهرا ويذكرون رجوعهم في وجوب الفصل بالتقاء الخانين إلى  
أرواح النبي صلى الله عليه وآله عند اختلافهم في ذلك وعملهم بخطأ



بعد التوقف والتردد في جزية المحسن على خبر عبد الرحمن ثم اجتمعوا على ذلك  
ونحو عمله في ديرة الجنتين على خبر حمل بن مالك ونحو عمل ابي بكر في مراث  
الجمدة على قول الواحد او الاثنين ونحو ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام  
من قوله كنت اذا سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله حديثا  
الله ما شاء ان ينفعني به واذا حدثني عنه عزه استخففته فاذا حدثني  
صدفته وحدثني ابي بكر وصدق ابي بكر ورجع في حكم المدعي الخبير  
المعداه قالوا ووجدناهم بين عامل بهذه الاخبار وبين تارك المنكر عليه  
ولو كان ذلك خطأ لكانوا قد اجتمعوا على الخطأ وهذا غير جائز عليهم  
وسادسها ان النبي صلى الله عليه وآله كان يبعث عماله ورسوله  
الى البلاد للدعاة الى شريعته وانما كانوا يعلمون على مجرد اقلهم كونهم  
رسلا وفي العمل بما يؤدونه وسابعها حمل قول خبر الواحد مع تجويز  
الغلط عليه على قول قول للفتي مع تجويز ذلك عليه وربما حمل ذلك  
على الشهادات واخبار المعاملات وثامنها ان الضرورة تقدر الى  
قبول اخبار الاحاد اذا حدثت الحادثة وليس فيها خبر حكم منصوب  
وناسعها طريقة وجوب التفرغ من المضار كايحجب القرص من سلك الطريق  
اذ اجترح بجز بان فيه سبعا وما اشبهه فيقال لم فيما تعلقوا به انك اذا قلنا  
ان اسم الطائفة يقع على الواحد والاثنين فلا دلالة لكم في الآية لانه

ما هو ساذرين والمذموم هو الخوف المحذور الذي ينشأ على النظر والتأمل  
ولا يجب تقليده ولا القبول منه بغير حجة ولهذا قال تعالى العالم بحديث  
ومعنى ذلك المحذور ولو اراد ما ذكره لقال تعالى لعالمهم يعلمون او يقولون  
والنبي عليه السلام وان سمعناه منذرا وكان قول قوله واجبا فمن  
كان في ابتداء دعوتكم يكون محققا ثم اذا استقر دليل بقية وجب العمل  
ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما انكم ان فلا يستعمل الا فيما يجب اطهاره  
او تقوى الدواعي لذلك فيه فمن اين لكم ان خبر الواحد له هذه الصفة  
حتى يطلق فيه الكتمان والآية تدل على الاختصاص لم نقل القرآن لانه قال  
ما نزلنا من البينات والهدى وما نزل به الله تعالى هو القرآن ويقال  
لهدونا فيما تعلقوا به ثالثا هذه الطريقة بيينة على دليل الخطاب وقد  
بيننا فيما تقدم فساد ذلك وبعد التعليل في الآية اولى ان يقول عليه  
من دليل الخطاب وهو قوله تعالى ان تصيبوا فمما يحبها له وهذه العلة  
قائمة في خبر العدل وقد قيل ان هذه الآية نزلت في الوليد بن عتبة وقد  
كلاه النبي صلى الله عليه وآله صدقات بعض العرب فعاد اليه يذكر انهم  
منعوا الصدقات وتم عليه السلام بارسال الجيوش اليهم فنزلت الآية  
بيانا له وليعلم الرسول عليه السلام ان الوليد بهن الصفة لانه انما  
كلاه على ظاهر امره ويقال لم فيما تعلقوا به رابعا ليس محذور ان يوص



ان يبلغ الابهارججة في نفسه يجب العمل به وهذا يقتضي ان يدل على ان خبر  
الواحد بهذه الصفة حتى يصح الابهارج به ومن مذهب من خالف في هذه  
المسألة ان الابهارج لا يصح الابهارججة توجب العلم او بتواتر الاجماع قوله  
امام معصوم نائب عنه عليه السلام او خليفة له بعد وفاته ويقال  
لهما فيما تعلقوا به خامسا انهم يقولون ما يثبت في دفع الامامية هذه الطريقة  
وهو انها تقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتأخرين الذين يثبت  
التصريح بجلائقهم والخروج عن جملتهم فالامساك عن التكبر عليهم  
لا يدل على الرضا بما فعلوه لاننا كنا نشرط في دلالة الاساك على الرضا  
الا ان يكون له وجد سوى الرضا من نصية وخوف وما اشبه ذلك فبطل  
ان يكون ما ذكرتموه اجماعا غير اننا نعدل عن استعمال هذه الطريقة وهذا  
الكتاب لانها تحتاج وتخرج الى الكلام في الامامة وتنقل من اصول  
الفقه الى اصول الدين ولا تنقل على الفقهاء وتوحيهم وما توشح  
ما يفرون منه وان تعد كثير من مخالفينا اجماعا وتسلفوا وتوصلوا  
الى كل ما ينقل علينا من غير حاجة بهم في الموضع اليه فامتنع خالف  
في كوننا لاجماع حجة من النظام وغيره من احوال العلم بصحة اجماع  
الامة على شيء او اجاز ذلك وذكر انه لا دليل يدل على ان اجماع الامة  
حجة فانه يدفع ايضا هذه الطريقة بان يقول اكثر ما فيها الاجماع على

العمل يقول اخبار الاحاد ولا حجة في الاجماع وهذه الطريقة لا ترضيها  
لاننا نذهب الى ان في اجماع الامة الحجة ولا يجوز ان يجمعوا على باطل ولنا  
بعد ذلك كله على هذه الطريقة وجها من الكلام اولها ان جميع ما وضعوا  
ابديهم عليه انما هي اجاز احاد لا توجب علما فانهم دلو على ان خبر الواحد  
حجة باخبار احاد وكيف يقولون على ما احسن احواله ان يوجب الثبوت  
فيما طريقه العلم والقطع لانهم يدعون القطع والعلم بان الله تعالى  
تعبدهم بالعمل باخبار الاحاد في الشريعة فلا يجب ان يقولوا على  
مالا يوجب العلم وقد حلام سماع هذا الطعن منا على ان ادعوا انهم  
يعملون ضرورة على الصحابة على اخبار لا تبلغ حد التواتر وانما يعملوا  
ها هنا خبر الواحد حتى يدخل ابو علي الجبائي معهم لانه لا يعمل  
بغير الواحد اذا انفرد ويذكرون ان العلم بذلك يجري مجرى العلم  
بانهم كانوا يرجعون في الاحكام الى القرآن والسنة المتواترة وما كان  
يعلم يرجع العوام منهم الى فتوى المفتي فالواحد لا يجاز لي يتأبى  
الجملة والتفصيل وربما قالوا كما نعلم ضرورة سخا سخطهم وان لم يعلم  
تفاصيل ما يروى من عطائيه وجوايزه وكذلك شجاعة عمر بن موسى  
والاجواب عن هذا الذي حملوا انفسهم عند ضيق الحيلة عليه  
ان الضرورة لا تختص مع المشاركة في طريقها والامامية وكل مخالف



طهر في خبر الواحد من النظام وتابعيه وجماعته من شيوخ متكلي المقررة  
 كالقاساني بالاسم بخلافهم فيما ادعوا فيه الضرورة مع الاختلاف  
 باهل الاخبار ويعتصمون على انهم لا يعلمون فذلك بل لا يطقونه فان  
 كذبهم فاعلمنا بالاحسن وكلهم بمثلهم والفرق بين الرجوع الى القرآن  
 والتواتر وبين خبر الواحد واضح لان ذلك لما كان معلوما ضرورة  
 لم يخالف فيه عاقل والخلاف فيما ادعوه ثابت وكذلك القول في  
 رجوع العاقل الى الفتوى وكذلك القول في سائر الحائزات وشجاعتهم وكان  
 من خالف في ذلك كله لا يناظر ويقطع على بهتة ومكابرة وليس  
 هذه صفة من خالف في اخبار الاحاد وبعد فاذا كنتم تعلمون على  
 ان تقوم علوا على اخبار الاحاد فلا فائدة في ذكر هذه الاخبار المعينة  
 وتدوينها في الكتب لانها تقتضي الظن على اجل احوالها واتى ما  
 للظن مع العلم الضروري وقوله لم يطابق التفصيل الجملة كلام لا يحصل  
 له لان التفصيل الذي جاءت به هذه الاخبار غير معلوم والجملة هي  
 التي يدعون العلم بها فلا يطابق بين معلومين ثم يقال علم كما احرزتم  
 لا يبي على في عيانكم عما يتعلق به في العلم الضروري وقلمت فاعلم ضرورة  
 انهم علوا على ما لا ينتهي الى التواتر من الاخبار الا احرزتم في النظام  
 ومن وافقه من نفي العمل باخبار الاحاد كلها اما لا يحصل عنده علم

ويقتضي فليس النظام ومن وافقه بدون ابي علي واصحابه ومن العجب  
 حوام انهم انما عملوا على العمل باخبار الاحاد لنقص من الرسول صلى الله  
 عليه وآله فاطع على ذلك واما لا يوجد هذا النص المعين في النقل  
 لان الاجماع قد اغنى عن نقله وهذا فاسد لان قيام حجة او دلالة  
 لا تغني عن اخرى ولو كان الرسول عليه السلام قد نص لهم على وجوب  
 العمل بخبر الواحد نصا معينا مفصلا لوجب كون نقل هذا النص  
 والتواتر به مستمرا وان يعتقد الاجماع على مضمونه لان الحجج قد تكرر  
 وتضاعف وبعد فقد بينا انه الاجماع على ما ذكره فيغني عن التواتر  
 بالنص عليه واما الوجه الثاني في الكلام على هذه الطريقة اذا سلمنا  
 صحة كل شيء روي من هذه الاخبار المعينة ولم يقدح فيها  
 ولا طابسا بدلالة على صحتها فهو ان نقول المعلوم انهم علوا عند  
 هذه الاخبار والعمل عند ما يحتمل ان يكون عملوا بها ولاجلها كما يحتمل  
 ان يكونوا ذكروا عند رويها سماعهم من النبي صلى الله عليه وآله  
 لذلك ويحتمل ايضا ان يكون الخبر سماعهم على طريقه من الاجتهاد  
 يقتضي اثبات ذلك الحكم فكان العمل على الاجتهاد لا بالخبر وانما  
 للخبر حظ التذكير والاعتقاد فان قالوا هذا يقتضي العدل عن  
 المجهول لان رواية الخبر معلومة وعلمهم عند معلوم ايضا وما



تدعون من علم بذلك سبق اذكر هذا الخبر مجهول وكذلك تنبيهه على طريقة من  
الاجتهاد ايضا مجهول ولا يعقل من العلوم الى المجهول قلنا العلوم رواية  
الخبر وعلم عندنا وتعليل هذا العمل بانه من حيث قامت الحجة عليهم  
بوجوب العمل باخبار الاحاد مجهول غير معلوم وانما هو وجه يجوز كما ان صرف  
علمهم الى الذكر والعلم السابق او التنبيه على طريقة من الاجتهاد ايضا  
مجهول ومن باب الجائز فمافينا الا ان احال على امر مجهول جائز كونه كما انه  
جائز كونه غيره فكيف نتجتم قولكم على قولنا والفساد حاصل بين الزعم  
والشك فرض من فقد الدليل القاطع وليس لهم ان يقولوا ما نذكره من تنبي  
انه لا تاثير للخبر والعمل عندنا معني ان له تاثيرا وذلك ان التاثير حاصل  
للخبر على كل حال فانما اذا يكون حجة في وجوب العمل على ما تدعون او يكون  
مذكور السماع تقدم وعلم سبق او يكون تنبيها على طريقه من الاجتهاد والثا  
حاصل على كل حال ويستال لهم فيما تعلقوا به سادسا اما الرسل والعمال  
الذين كان ينعذهم رسول الله صلى الله عليه وآله الى البلد ان قالوا  
كانوا يدعون اليه بالاختلاف بيننا وبينهم المعرفة بالله تعالى ثم تصديق  
النبي عليه السلام في نبوته ودعوته ثم يدعون الى الشرائع ومعلوم ان  
قول الرسل ليس بحجة في توحيد الله وعدله ولا في العلم بنبوة نبيه عليه  
لكيف امر الرسل بالدعاء الى ما ليس قولهم فيه حجة فاذا قالوا دعائهم

حظ الانذار والتنبيه على النظر في الحجج ولا دلة قلنا فاجروا  
هذا المجري وقولوا ان هاتيك الآراء الرسل انما دعواهم الى الشرائع لا لان قوام  
حجة بها بل للتنبيه على النظر في انبائها والرجوع الى التواتر وما  
يجزى في العمل بها ولا فرق بين الامر بين ويقال لهم لا بد من ان يكون  
الذين في اطراف الارض قد قامت عليهم الحجة بالعمل باخبارها  
ولا الرسل حتى يجب عليهم العمل باخبارهم وليس يجوز ان يعملوا ذلك  
من جهة هاتيك الآراء الرسل لان اخبارها وآراء الرسل اكثر ما يرجع اليه  
وسى غير موجبة للعلم وجوب العمل باقوالهم يجب ان يكون معلوما  
مقطوعا عليه فاذا قيل نعلم ذلك بالاخبار المتواترة التي نقلها  
الصادر والوارد قلنا فاجبروا ايضا ان نقلوا الشرائع التي يطالبون  
بالعمل بها هاتيك الآراء الرسل من جهة التواتر والنقل الشائع الذائع  
ويكون حكم ما يحملوه من الشرع في طريق العلم حكم العلم بانهم متعبدون  
بالعمل باقوالهم وان يجيدوا بين الامر بين فارقا بقا لهم فيما  
تعلقوا به سابقا هذه الطريقة انما تدل على جواز ورود التعبد بالعمل  
باخبار الاحاد ولا تدل على ثبوتها والجواز لا خلاف بيننا فيه وانما  
الاختلاف في الوقوع فان قسم يقول خبر الواحد على المعنى بعلة فضهية  
جامعة بينهما كان لنا قبل النظر في صحة هذه العلة ان يقول لكم التعبد



بالعلم بخبر الواحد عند كونه معلوماً مقطوعاً عليه ولا يجوز إثبات مثله  
بطريقه الاجتهاد التي يقتضي الظن وقد فرق بين الملقى والمخبر الواحد  
بان الملقى يجب ان يختص بشرط مثل ان يكون من اهل الاجتهاد  
ولا يجب مثله في الخبر الواحد والملقى بخبر عن نفسه والمخبر الواحد  
يحكم عن غيره والمستفتي بخبر من العلم وليس كذلك سامع خبر الواحد  
والكلام على حمل ذلك على الشهادة تجري مجرى الكلام على من عمله على قول  
المفتي من انه قياس والقياس لا يسوغ في مثل هذا الموضع وقد تأكد  
المحصلين من العلماء ان الشهادة اصل في بابها فكل فرع منها اصل في  
بابه فكما لا يقاس بعضها على بعض فكذلك لا تقاس الاجزاء على الشهادة  
وكما يقاس عليها الغيبة فكذلك لا يقاس خبر الواحد على ذلك ولو تيسر  
خبر الواحد على الشهادات لوجب ان يكون العدد فيه مطلوباً كما انه  
مطلوب في الشهادات على كل حال فاما اخبار المعاملات فلا تشبه  
ما نحن فيه لانها منقسمة الى امرين احدهما للحق بالعقليات وهو  
قبول الهدايا والاذن في دخول الدار والشرع ورد باقرار ذلك  
باستيناف حكم له وكذلك لم تميز العدل فيه من غيره ولا البالغ من الصبي  
لان المعول في ذلك على غلبة الظن وما يقع في القلب والقسم الثاني  
ما يجري مجرى الشرع من قبول قول الواحد في طهارة الماء ونجاسته

وفي القبلة ودخول الوقت وهذا فرع من فروع خبر الواحد فلا أولات  
يجوز ان يجعله أصلاً لانه علقى ولا الثاني لانه فرع وتابع ويقال  
لهم فيما تعلقوا به ثامناً الضرورة انما يتقدم في الحادث الى ما هو حجة في  
نفسه فدلوا على ان خبر الواحد حجة في الشريعة حتى يرجع اليه في الحوادث  
ومن يجادل في هذه المسألة يذهب الى انه لا ضرورة فيه تدعوه الى خبر  
الواحد لانه لا حادث الا على حكمه دليل توجب العلم وفهم من يقول اذا  
فقدنا الدليل رجعنا الى حكم العقل فلا ضرورة هاهنا كما تدعون ويقال  
لهم فيما تعلقوا به تاسعاً لا يجوز العمل على خبر الواحد في الاحكام الشرعية  
بالخبر من المضار كما وجب مثل ذلك في المضار العقلية لان المضار  
في الدين يجب على الله تعالى مع التكليف لنا ان يبينها ويدلنا  
عليها بالادلة القاطعة فاذا فقدنا ذلك علمنا انه لا مضر دينية  
فنحن نؤمن ان يكون فيما اخبر به الواحد مضرة دينية بهذا الوجه  
وليس كذلك المخبر عن سبع في الطريق لاننا لا نؤمن ان يكون صادراً  
وان لم يجب قيام دالة على كون السبع فيه نجيب علينا التحرز من  
المضرة بالبعد ولعن سلوك الطريق وبعد هذه الطريقة توجب عليهم ان  
يكون الفاسق كالعدل والمؤمن كالكافر وان يكون المعصية حصول الظن من  
غير اعتبار الشرط التي توجبها في الخبر الواحد ولا احد يقول بذلك



على ان القول مانعة من الاقدام على ما يتحرز المقدم عليه كونه مفسدة فلم  
بان يوجب العمل بخبر الواحد تحرزا ما ولى من قال انه لا يحسن الاقدام على  
ما خبر به مع تحيز كونه مفسدة وهذه الطريقة ايضا ترجح العمل على  
قول مدعى الرسا لهذا الضرب من الاحياط والتحرز فانما الخبر  
الذى روه عن امير المؤمنين عليه السلام فخالف لاصطلاحه لانه تضمن  
انه كان يستخلف من يخبره فاذا حلف صدقه وعندهم ان الاختلاف  
غير واجب والتصدق بعد الاختلاف لا يجوز لان معنى التصديق هو  
القطع على صدقه وخبر الواحد لا يقطع على صدقه وان حلف ثم قال  
وحدثني ابو بكر وعندهم ان من يعمل على قوله بعد التمسك لا يقطع على صدقه  
فليس يشبه هذا الخبر ما يذهبون اليه وقد بينا في الكتاب الثاني  
ما تعلق صاحب الكتاب المعنى به تاذيله وتلنا انه غير ممنوع ان  
امير المؤمنين عليه السلام سمع ما خبر به ابو بكر من النبي صلى الله عليه  
والله كما سمعه ابو بكر فلما صدقه فانما الكلام على ابي على الجبائي في العمل  
بقول اثنين والامتناع من العمل بخبر الواحد فهو جار مجرى الكلام على  
اصحاب خبر الواحد لا نشا نقول له من اين علمت ان القصة علمت  
بخبر الاثنين وانما يرجع في ذلك الى روايات الاحاد وما طرقة العلم  
لا يرجع فيه الى ما يقتضيه الظن فان ادعى ما تقدم ذكره من العلم

الغزالي على سبيل الجملة فالكلام على ذلك قد تقدم ثم اذا سلمنا انه  
الاخبار التي رواها واعتمد عليها من خبر الجده وان الغزالي بن شعبة خبر  
عن النبي صلى الله عليه وآله بان طما السديس فلم يعمل ابو بكر بقوله حتى  
خبر محمد بن سلمه بمثله فاعطاها السديس وكما فعله عمر بن الخطاب في  
امتناعه من قبول قول ابي موسى الاشعري في الاستيذان حتى جأه  
بابي سعيد الحنفي فقبيل ذلك واستكلاه بان النبي صلى الله عليه وآله  
لم يقبل خبر ذي الديدن في الصلوة حتى سال ابا بكر وعمر كانا ان نقول  
له ما قلناه لمن عمل بخبر الواحد ما سكر ان يكون خبر الثاني اذ كرفي نفع  
العمل على الذكر دون قوله او شبه على طريقتين الاجتهاد كان القول  
عليها حسب ما بينا في كلامنا المتقدم ولو لم يذكر الخبر الثاني او  
سبه ما عمل به كما ان ذلك لما حصل عند خبر الواحد لا يعمل به وهذا  
الذي قلناه اشبه بالحال لان كل من روى عنه ابو علي انه رد خبر  
الواحد وعمل بخبر الاثنين قد عمل في مواضع اخر عند خبر الواحد مع الله  
وظهور امانته فعلمنا انه لم يتوقف لشك فيه وانما توقف اهل العلم  
العدد على ما ادعى ابو علي او لا انه لم يذكر او شبه على ما قلناه ولا يجوز  
ان يكون التوقف لاهل العدد لانه قد عمل عند خبر الواحد في مواضع  
شخى فثبت ما ذكرناه واما خبر ذي الديدن فخير حديث باطل مقطوع



على فساد لا يتضمن ان ذا البدن قال له عليه السلام انصرت الصلوة ام  
وانه قال عليه السلام كل ذلك لم يكن وهذا الكذب لا محالة لان احدهما  
قد كان على حق ام والكذب بالعقول لا يجوز عليه وكذلك السهو في  
على انه يلزم ابا علي ايضا ان لا يعمل بخبر الاثنين لان النبي عليه السلام  
لم يعمل بخبر ذي البدن وخبر ابي بكر حتى انضاف اليهما عشرين

**فصل** اعلم اننا اذا كنا قد قلنا على ان خبر الواحد غير  
مقبول في الاحكام الشرعية فلا وجه لعلنا في موضع هذا الاصل الذي  
دللنا على بطلانه لان الفرع تابع للاصل فلا حاجة بنا الى الكلام على ان  
المراسيل مقبولة او مردودة ولا على وجه ترجيح بعض الاخبار على بعض  
وفيما يرد له الخبر الواحد وفي تعارض الاخبار فذلك كله شغل قد سقط  
عنا بابطالنا ما هو اصل هذه الفرع وانما يتكلف الكلام على هذه  
الفرع من ذهب الى صحة اصلها وهو العمل بخبر الواحد ولا بد من ذكر  
جملة من احكام عمل الاخبار وكيفية الاعتدال في ذلك

**باب** صفة العمل بخبر الواحد عند الحاجة

**العمل بالرواية** اعلم ان من يذهب الى وجوب العمل بخبر الواحد في  
الشرعية يكثر كلامه في هذا الباب ويتفرع لانه يراعي في العمل بخبر جوف  
الخبر في عدله وامانته فاما من لا يذهب الى ذلك ويقول ان العمل

بخبر الاخبار تابع للعلم بصدق الراوي فلا فرق عنده بين ان يكون  
الراوي مؤمنا او كافرا او فاسقا لان العلم بصحة خبره يستند الى يقينه  
على وجه لا يمكن ان يكون كذبا واذا لم يكن كذبا فلا بد من كونه صدقا على  
ما بيننا من الكلام على صفة التواتر وشروطه فلا فرق على هذه الطريق  
بين خبر العدل وخبر من ليس كذلك ولذلك قلنا اخبار الكفار كالروم  
ومن جرى مجراهم اذا خبروا عن بلدانهم واحداث الحادثة فيها  
وهذا مما لا شبهة فيه فاما الراوي للحديث فلا يجوز ان يروي  
ما سمعه عن حدث عنه او قرأه عليه فاقوله به فاذا سمع الحديث  
من لفظه فهو غاية التحمل فله ان يقول حدثني واخبرني وسمعت  
فاذا كان معه غيره جاز ان يقول حدثنا واخبرنا وفي الناس من منع  
الراوي من لفظ الجمع اذا كان قاطعا على انه ما حدث غيره وليس له  
بصحيح لا يجوز ان يلقى بلفظ الجمع على سبيل التعظيم والتخيم وان  
نفسه كما يقول الملك فعلنا وصنعنا واجاز كل من صنف اصول  
ان يقول من قرأ الحديث على غيره ثم قرأه عليه فاقوله به على ما قرأه عليه  
ان يقول حدثني واخبرني واجزوه مجري ان يسمعه من لفظه فقام  
من منع من ان يقول سمعت فلانا يحدث بكذا والصحيح انه اذا قرأ عليه  
واقوله به انه يجزى ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد



ويعلم انه حديثه والله سمعه لا قرأه له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني  
كما لا يجوز ان يقول سمعت لان معنى حديثي واخبرني انه نقل حديثا خبرا  
عن ذلك وهذا كذب محض وكيف يمنع سمعت ولا يمنع حديثي واخبرني  
ومن خبر وحدث لا بد ان يكون سماعا والمحدث سمعا ومعنى ذلك  
على ان يقولوا قرأته عليه واقرأه له به مجرى مجرى الحديث والاختيار  
ويحل محل ان يسمعه من لفظه لانه لا فرق بين ان يلفظ البائع ويضع  
التمن وضمان الدرك المكتوب في الصحيفة ويسمع ذلك من لفظه وبين  
ان يقرأ عليه الصحيفة ويعرفه عليها ويشهد على نفسه بذلك ولا فرق  
بين ان يقول الرجل اخبره هذا كتابي وبين ان يقول له خذ هذا  
كتابك فيقول نعم لانه يجوز في الحالين يجوز ان يحكي ذلك عنه وانما  
كان كذلك لان الجواب ينضم الى السؤال فحسب كأنها من جهة على سبيل  
الاستدراك والجواب من ذلك ان قرأته عليه واقرأه له به لا يقتضي ان  
ان يكذب فيقول حدثني ولو يحكى له واخبرني ولم يجزه كما لا يقتضي ان  
ان يقول سمعت منه وانما يقتضي ذلك الثقة بانه حديثه وسمعه  
ورعايته وقد رخصنا بالمثال الذي ذكره في التقرير على الصحيفة  
لان الشاهد اذا قرأه على ما فيها فاقرأه له محسن ان يشهد على اقراره  
بما فيها ويجري الاعتراف بها مجرى ان ينطق بها في وجوب الشهادة

عليه بذلك والحكم به الا اننا قد علمنا ان الله لا يحسن ان يقول حدثني بها  
او سمعت لفظه بها وانما يشهد اقراره واعترافه فمعرض ذلك اذا قرأ على  
المحدث الحديث واقرأه له ان يقول الحاكلي اعترف لي بانه سمعه  
ودواه على ما قرأته ولا يجوز ذلك الى ان يقول حدثني واخبرني كما  
لا يجوز له الى ان يقول سمعت ولو قال الشاهد الذي قد اعترف عنه  
بصحته ما في الكتاب واشهد على نفسه به سمعت لفظه بالايجاب القبول  
لأن كاذبا فان قيل انما يجوز ان اقرأ الحديث عليه واعترف له به ان يقول  
روى لي او حكى فليس روى اضعف من حدثني واخبرني وحكي جاز  
مجري حديثي وهو اذا اعترف له بالحديث كانه روى وحكي ومجري اللفظ  
لا يطلق على سبيل التشبيه والمجاز وقد علمنا انه اذا اقرأه له واعترف  
بصحته فكأنه سمعه من لفظه واجمعنا على انه لا يطلق سمعت فذلك  
حديثي واخبرني فاما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قرأته عليه حتى  
يزول الابهام ويعلم ان لفظه حديثي ليست على ظاهرها فمناقضة  
لان قرأته حديثي يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله  
قرأته عليه يقتضي نقص ذلك فكأنه نفي ما اثبت فاما القول في المناوأة  
والكاتبه والاجازة فهو على ما سن انما المناوأة فهو ان يشافه  
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا الكتاب سماحي من



يجري ذلك مجرى ان يقرأ عليه ويؤتى له به في علمه بانه حديثه وسماه  
فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولا يجوز ان يقول  
حدثني ولا اخبرني ولا سمعت كما لا يقول ذلك فيما هو اقوى من الشائبة  
وهو ان يقرأ ذلك عليه ويعترف له به والمناولة اقوى من المكاتب لان  
المكاتبه هو ان يكتب اليه وهو غائب عنه ان الذي خرج من الكتاب العلاء  
هو سماعي فاما الاجازة فلا حكم لها لان ما لم يحتمل ان يرويه له ذلك اجازة  
له اول مجزؤه وما ليس له ان يرويه محتمل عليه مع الاجازة وفقد هاتين  
لاحد ان يجري الاجازة مجرى الشهادة على الشهادة في انها يقتصر  
الى ان يجعلها شاهدا لاصل شاهد الفرع وذلك ان الرواية بلا خلاف  
لا يحتاج فيها الى ذلك وان الراوي يروي مما سمعه وان لم يحمله والرواية  
تجري مجرى شهود الاصل فانهم يشهدون وان لم يحملوا وما من يفضل  
في الاجازة بين حدثني واخبرني فغير مصيب لان كل لفظ من ذلك  
كذب لان الخبر ما خبر كما انه ما حدث واكثر ما يمكن ان يدعى ان قائل  
اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة مجازية تجري ان يقول في كتابه  
هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد والفقوى  
او الحكم فاما ان يروي ويقول اخبرني او حدثني فذلك كذب **هـ**  
**باب الكلام في الافعال**

**فصل في ذكر حدة الفعل والتبعية على جملة من يرمي المكاسب**  
اعلم ان حدة الفعل هو ما وجد بعد ان كان مقدرا او ينقسم الى قسمين احدهما  
ان يكون لا صفة له زائدة على حدوثه نحو كلام النائم ولا يوصف هذا القسم  
بحسن ولا قبح والقسم الآخر ان يكون له صفة تنبذ على حدوثه وينقسم  
الى فعل المحال والمختل فما يقع مع الاحتمال لا مدح يستحق به ولا ذم واما  
المختل ينقسم الى قسمين قبح وحسن فالقبح ما من شأنه ان يستحق فاعله  
مع العلم به والتخليه الذم والحسن لا يستحق به فاعله الذم والحسن  
اقسام اقلها الا يكون له صفة زائدة على حسنه ولا يتعلق به مدح ولا ذم  
وهذا هو المباح في المعنى ولكنه لا يستحق بهذا الاسم الا اذا علم فاعله  
بذلك او دل عليه وثانيها ان يحصل للفعل صفة زائدة على الحسن  
ويستحق فاعله المدح بفعله ولا يستحق الذم بان لا يفعله ويوصف هذا  
القسم بالندب وسحب ورغب فيه مع الدلالة والاعلام على ما  
وثالثها ان يكون على الصفة التي ذكرناها وهو مع ذلك نفع حصيل  
الى غير فاعله على وجه مخصوص ويوصف بانه تفضل واحسان  
ويستحق فاعله به الشكر مع المدح ورابعها ما يستحق الذم  
لم يفعله ولا ما يرمي مقامه فيوصف بانه واجب تحريمه نحو قضا الدين  
لا تحريمه في قضائه من اي ماله شاء ورد الودعية وان تعين فهو تحريم



ايضا في ردها باي يد شاء ونحو الكفارات الثلاث في اليدين وخامسها  
يستحق اللزم بان لا يفعله بعينه فيوصف بانه واجب مقتضى تحرره  
ودفعه بعينه واعادة عين ما تناوله العصب وينقسم الواجب قسمين  
اخرى فما يخص كل شخص من غير ان يتوب فعل غيره فيه منابه فهو الواجب  
بانه من فرض الاعيان كالصلوة والصيام واكثر العبادات وما  
يتوب فيه فعل الغير ويسقط معه الفرض هو الموصوف بانه من فرض  
الكفارات نحو الصلوة على الموقد والجهاد وليس بواجب في كل فعل ان  
يكون اما تبجيحا او حثا لان ذلك لو وجب لكان المقضي له بغير الحث  
وهذا يقتضي قبح كل محدث او حسن كل محدث وليس التعري من التعجب  
والحسن كتعري العلوم من وجود وعدم وتعري الوجود من محدث  
وقدم لان ذلك نفي واثبات متقابل لا واسطة بينهما والحسن والتعجب  
اشارة الى حكيم ومثال ما ليس بحسن ولا تبجيح كلام النائم وحركة اعضا  
التي لا يتعداه لان الكلام لا حكم له مع ارتفاع القصد وكلها وكذلك  
حركته التي لا يتعداه انما يكون لها حكم مع ضرب من القصد ولعلم النائم  
غيره نتيجة وظلم لان حقيقة العلم ثابتة فيها ولو حرك يده على وجه  
غيره فالتد صاحبا بحركته بذلك لكان فعله حسنا من حيث كان متفعا  
وان لم يكن به متفعا لا افتقار التعري الى قصد غير ان النائم ومن حركه

لا يستحق على التعجب ذم ولا على الحسن مدح لان استحقاق ذلك مشروط  
بالقصد والمتمكن من التحرر واستقصاء هذه الجملة لا يليق بهذا الموضع  
وقد بسطنا في كتاب الذخيرة وبما اخرج من الكتاب المختص فان قيل  
كيف جعلتم فعل الساهي لا حكم له والفقهاء يوجبون جبر السهم في الصلوة  
بالجود ولو انقلب النائم على انا غيره فكسره لوجب الضمان وقيل  
الحرم صيدا سهوا لوجب الضمان واذا قتل خطأ فقد يجب المديونية  
مرة عليه ومرة على العاقلة قلنا اما التجو فبحر ان السهم في الصلوة  
فهو حكم يلزم عند السهم في الصلوة لانه يرجع عليه وانما نفيها عن  
كلام النائم وحركته التي لا يتعداه التعجب والحسن فاما اذا اضر غيره  
في حال نومه فللفعل حكم التعجب وان كان لا ذم عليه كما لا يذم الصبي  
والبهيمة لان امكان التحرز مفقود وليس يستنع ان يتعلق بذلك  
وجوب الضمان شرعا لانه لا سبب بين ذلك وبين ما نفيها من اللزم  
وعلى هذا الوجه لزم العاقلة المديونية بالشرع وان لم يكن من جهتهم فعل  
لا تبجيح ولا حسن وانما صار القتل المحض سببا شرعيا لوجوب ذلك  
عليهم فاما وصف الفعل التعجب بانه محظور ومكروه والتكليف  
يصغرون بذلك كل قبيح وقع منا ومن يقول بالاجتهاد منهم ربما  
شرط فيقول ممن يوزيه اجتهاده الى تحريمه فاما الفقهاء فانهم



يصفون بالتحريم والخطر ما دل على فحشه كالأقاطعة والطريقه الاجتهاد  
قالوا لمكروه ولم يطلقوا الخطر والتحريم فيه وما تزل الشبهة فيه يقولون  
انه حلال طلق وما يقرض فيه يقولون لا بأس **سلبه**

### **فصل في ذكر اختلاف الفاعلين في هذه الأفعال**

اعلم انه ليس المراد بقولنا في هذا الباب ان الضيق او الحسن يقع من  
الفاعل القلبي لانا اذا اردنا القلبي فلا اختصاص وانما يزيد التجويز  
والشك ويغني عن الكتب انه لا قادر الا يصح منه الحسن على مراتبه  
وليس الامر على ذلك لان الكفار الذين يستحقون العقاب الدائم لا يجوز  
ان تقع منهم طاعة يستحقون بها الثواب الدائم مع قولنا يفي الاحباط  
وانما يجزى ذلك من يذهب الى الاحباط فاما العتيج فتختلف احوال  
الفاعلين فيه فالقديم تعالى لا يجوز ان يفعل قبيحا لعله بتقواه واستغناؤه  
عنه وقد دللنا على ذلك في كتاب المختص والذخيرة ولا نبيا عليهم السلام  
لا يجوز ان يقع منهم شيء من القبايح لا قبل النبوة ولا بعدها وقد دللنا  
على ذلك في الذخيرة وكتاب تنزيه الانبياء والائمة عليهم السلام لا يجوز  
ايضا وقوع شيء من القبايح منهم لما دللنا عليه في كتب الامانة  
واما الملازمة عليهم السلام فالرسل منهم لا يجوز عليهم فعل القبح ولا  
دليل يدل على ان جميعهم بهذه الصفة لان قوله تعالى لا يعصون الله

ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون لا دليل فيه يوجب القطع على عمومته في  
جماعتهم اذ في جميع افعالهم ومن عداهم يجوز ان يفعل القبايح لنفسه  
الدلالة على عصيته **فصل في ان العقل لا يوجب اتباع النبي عليه السلام**  
اعلم ان العبادات بالشرعيات تابعة للصالح ولا مكلفين الا يصح ان  
تختلف في مصاحمها فتختلف عبادتها كما لظاهر والحايض والمقيم للمسا  
والغنى والفقير واذا ثبت ذلك جاز ان يخص النبي صلى الله عليه وآله  
بعبادات شرعية لا يكون لنا فيها مصلحة ولا تعبد بها وليس لاحد  
ان يلزمنا تجوز مخالفة مكلف النبي عليه السلام لنا في العقليات  
كما جاز في الشرعيات لان العقليات على ضربين احدهما يرجع الى  
صفة الأفعال فاحوال المكلفين لا يجوز ان يفرق فيه نحو فح الظلم  
وجوب شكر النعمة ولا نضاف والثاني يجب كونه لطفا ووجوب  
كونه لطفا يرجع اليه ويعلم بالعقل متميزا عن وجوب النظر في معرفة  
الله تعالى فهذا ايضا يجب التساوي فيه فاما الشرعيات فهي الطاف  
ومصالح ولا يعلم كونها كذلك الا بالسمع فجاز افتراق احوال المكلفين  
فيها يجب دلاله السمع ولهذا جاز الشخ في هذا الوجه دون الأول  
وافتراق احوالنا فيه واذا جاز افتراقهم في تكليف ذلك جاز في النبي  
صلى الله عليه وآله وليس يمنع ان يرد العبادة بمخالفة النبي عليه السلام



في جميع افعاله ولا يقتضي ذلك التغير كما اختص بعبادات كثيرة دونها  
ولم يوجب ذلك التغير من قبول قوله فان قيل اذا جاز في فعله ان  
يكون مقصورا عليه فجاز في قوله مثل ذلك قلنا هذا جاز  
القول والفعل معا لانه لا يمنع فيما يرد به من الامر والنهي والحظر  
والاباحة ان يختص بنا وانما يعلم تعديه اليه بدليل وليس يحرم  
تجوز مخالفة في الفعل مجرى القول لان النبي صلى الله عليه وآله  
لغيره في مصالحنا وذلك لا يكون الا بالاداء الذي هو القول وفي  
اتباع قوله بنقص الغرض في بعثته **فصل في معنى التام بالشيء عليه السلام**  
الواجب ان نعتبر في التام شرطين احدهما صورة الفعل والآخر  
الوجه الذي يقع عليه وانما اعتبرنا الصورة لان الصيام لا يكون تاما  
بالصلى لاختلاف الصورة لان الصلوة مخالفة في الصورة ولو اتمه  
عليه السلام اخذ من غيره دراهم عن زكاة لم يكن الاخذ منه الدوام  
على وجه الغرض او الغضب تاسيا به لاختلاف الوجه ولا يمنع  
عقلا ونزعا ان يتعبدنا الله تعالى بان نفعل وجوبا مثل كل شيء  
يفعله عليه السلام غير ان ذلك لا يكون تاسيا به لانه اذا فعله عليه  
علي وجه التدبير او الاباحة ففعلناه على جهة الوجوب لم يكن متامرا  
به فان قيل لا شرط في التام مضافا الى ما ذكرتموه الوقت

والكان وقد لا يفعل في كثرة وقلة وطول وقصر واجاب الافعال وان لم  
يجزها كازالة النجاسة لاجل الصلوة قلنا اما الوقت والكان فقد  
يجب اعتبارهما لولا الاجماع على ترك اعتبارهما وهذا اولى من جواز  
اجاب عن ذلك بان اعتبارهما ينقض التام وان لا يجوز ان يعتبر في  
التام ما يبطله وانما قيد هذا الجواب لان المكان يمكن ان يفعل فيه بعينه  
والوقت وان لم يمكن ان يفعل فيه بعينه في نظره وبشكله كما ان التام  
في صورة الفعل الا بان نفعل مثلها لانه ليس فيها مقادير الافعال  
فانما اضر بين فيما لا يمكن ضبطه ويميزه لا اعتبار به وما يمكن ذلك فيه  
دخل تحت قولنا صورة الفعل وانما سبب الفعل فان قولنا الوجه الذي وقع  
عليه يقتضيه لان ذلك يقتضي النية والقصد والغرض والسبب ايضا  
داخل فيه وكما ان من وجوه الافعال الوجوب والتدبير والحظر والاباحة  
كذلك من وجوهها المعاني التي لها فعل نحو ان يجهد السجود ثم للزنا  
وتظهر للصلوة فلما موافقة عليه السلام في الفعل فالاشبه ان يراد  
المساواة في الصورة والوجه الذي يقع عليه ولهذا لا يكون من اخذ من  
خسة دراهم على غيره زكاة موافقا له عليه السلام اذا اخذ هذا  
البلغ على وجه الزكاة فاما مخالفة فقد تكون في القول والفعل معا  
القول فبان يوجب على القول بالافعال والمخالفة في الفعل ان يقوم



الدليل على وجوب الثاني به فلا يتأتى في صورة ولا في وجه وقد يكون ايضا  
في الاخلال بالصورة او الوجه على انفراد فاما الاستدراك امام الصلوة ففي  
الفقهاء من اعتبر فيه ما ذكرناه من الثاني فلم يجوزوا قضاء المقرض بالمثل  
والصحيح جواز ذلك لقيام الدلالة عليه **فصل**  
**في ان السمع قد مل على وجوب الثاني عليه السلام في جميع افعالها**  
اعلم انه لا خلاف بين الامة في الرجوع الى افعاله عليه السلام في احكام الحدود  
كالرجوع الى قوله يجب ان يكون كل واحد من الامرين حجة والمعتد انما  
هو على هذا الاجماع الظاهر الذي لا شبهة فيه دون الاخبار المروية في هذا  
الباب فزى مع الكثرة اخبار احاد وقد يجوز ان يستدل على ذلك بقول الله  
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله تعالى فاتبعوه واعلموا  
ان الثاني به عليه السلام انما يكون مما يعلم حكمه بفعله دون ما لم يكن له هذا الحكم  
واذا فعل عليه السلام فعلا على جهة الاشتغال فحكمنا فيه حكمه وبما فعله  
هو الذي له فعله فلا يتأتى به عليه السلام في ذلك كما ان الثاني به في  
العقليات لهذه العلة وما يفعله ابتداء شرع فعله هو المحجة فيه فالتأني  
به عليه السلام في ذلك صحيح فاما ما يفعله عليه السلام بيا نال على فله  
شبهان لا يتر من حيث كان اشتغال الدليل سائى يشبه ما يفعله اشتغالا  
ومن حيث تضمن بيان صفات وكميات لهذه العبادات كالصلوة

والطهارة وغيرها جرى اجري ابتداء الشرع فالتأني به انما هو في الكيفية والصفة  
التي هي فعله عليه السلام هو المحجة فيهما هذا كله فيما يفعله عليه السلام على  
العبادة او ما جرى مجريها واما المباحات التي تخصه عليه السلام كالاكل  
والنوم فخارج من هذا الباب فاما صغير الذنوب فانما لا يجزئها على انبياء  
عليهم السلام فلا يحتاج الى اشتغال بها كما يحتاج الى ذلك من جواز الصغار  
عليهم عليهم السلام **فصل في هل افعاله عليه السلام على الوجوب ام لا**  
اختلف الناس في ذلك فقال مالك ان افعاله عليه السلام على الوجوب وهو  
الى ذلك بعض اصحاب الشافعي وقال قوم على الاباحة وآخرون انها على  
وآخرون قالوا هي موقوف على الدليل والصحيح ان كل شئ انقسم احكاما  
فلا يجوز ان يجيب عنه حكم واحد وفعاله عليه السلام كقوله في الانقسام  
فكلا لا نقول ان افعاله انما على وجوب او نيب الانقسام فكذلك افعاله  
انقسمت افعاله عليه السلام الى ما هو بيان حكم البيان حكم المبتين في وجوب  
او نيب او غيرهما وان كان اشتغالا فيجب الدليل الممثل وان كان ابتداء  
شرع فهو ايضا ينقسم الى وجوب ونيب واباحة بحسب ما يمكن منه  
من الثاني بيان ان الامر على ما ذكرناه دليل اخر وتبادل على ان افعاله  
عليه السلام ليست على الوجوب انما قد يتأتى قبل هذا الفصل ان العقل  
لا يقتضي ذلك وسببت ان ادلة السمع ايضا لا يقتضيه فيجب نفى كونها



على الوجوب دليل آخر وايضا فانه لا خلاف في اننا قد تقدمنا بالتاسي به  
عليه السلام فالقول بان افعاله كلها على الوجوب ينقض ذلك لان في  
افعاله الواجب والندب والمباح فكيف يجب ذلك علينا مع لزوم طريقه  
التاسي فان قيل اذا لم يعلم الا مجرد الفعل كان على الوجوب واذا علمنا  
وجهه لم يت طريقه التاسي قلنا هذا القول ينقض وجوب التاسي  
والاتباع لان مجرد الفعل اذا علمناه فلزمنا التاسي به لم يجز ان يكون  
الوجوب على كل حال مع ان التاسي مشروط باعتبار الوجوب مدليل  
آخر وايضا فان طاهر فعله عليه السلام اذا كنا لا نعلم به وجوبه عليه  
فان لا نعلم وجوبه علينا اولى ونفارق القول الذي لا نعلم وجوبه  
علينا دون ذلك لان القول امر لنا ويختص بنا ودونه وليس كذلك الفعل  
لانا نتبعه فيه واتما قلنا انه لو يجب علينا الوجوب عليه لانه  
لو دل على وجوبه علينا للزمه عليه السلام اطهار ذلك بالفعل او به  
وبالقول على جهة التخيير كان لا بد من وجوبه عليه ليصح كونه كدالة  
على وجوبه علينا فان جعلوا فعله عليه السلام سببا او امارا للوجوب  
علينا فلا يلزم ان يكون واجبا عليه فهذا يخالف طريقه لانه لا فرق  
في ذلك بينه عليه السلام وبين غيره ولا تاثير لكونه نبيا في ذلك  
وسم يجعلون لكونه عليه السلام تاثيرا دليل آخر وايضا فان فعله

عليه السلام الشيء ليس بمسئور لانه قد تركه في حاله كما يفعل في الاخرى  
ولم يتركها هنا الا بفعله بل عيننا به ضد الفعل الاول على وجه يظهر  
وتبين واذا صححت هذه الجملة لم يكن الحكم بوجوبه من حيث فعله باطلا من  
وجوب تركه لانه تركه فان قالوا تركه عليه السلام الفعل مجرى مجرى تركه  
الامر في انه لا يؤثر في دلاله الوجوب قلنا الفرق بين الامر بين ان الوجوب  
الذي يدل عليه الامر لا يقدح فيه ترك الامر والوجه الذي يدل عليه  
الفعل يقدح فيه الترك المحض ويجري مجرى امره ونهييه عن الشيء اولى  
على وجه واحد في انه لا يستقر الامر ولا النهي دالة وقد تعلق من ذهب  
الى ان افعاله عليه السلام على الوجوب باسباب اولها ان كونه نبيا وتبعها  
يتحقق في ما يفرغ عنه ومخالفته في افعاله يفر عن القول منه وتلخيصها  
قوله تعالى فليحذر الذين يخافون من امره وان هذه اللفظة تقع على الفعل  
والقول جميعا فليحذرهما وعليهما وثالثها قوله تعالى فاتبعوه وان امره  
الوجوب ورابعها قوله سبحانه لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة  
وان ذلك يقتضي وجوب التاسي ولزومه وخامسها قول بعضهم ان الفعل  
او كونه القول بدلالة انه عليه السلام كان اذا اراد تحقيق امر مفرغ عنه  
الى الفعل فبان يكون الفعل على الوجوب اولى وسادسها ان الوجوب  
اعلى مراتب الفعل فاذا علمنا الدليل على صفة فعله وعلى اى وجهه



وقد يجب ان نعلم على الوجه الذي هو اعلى مراتبه فيقال لم فيما تعلقوا به  
اذا قد بينا انه لا يتغير في سقوط وجوب مثل ما يفعله علينا فان كونه نيتا  
لا يقتضي ذلك ولا يرجع خلا معني لا عادة ويقال لم فيما تعلقوا به  
ثانيا هذه الآية بان تكون دلالة لنا عليهم اولى لان التحريم من المخالفة  
تقتضي ايجاب الموافقة والموافقة في الفصل قد بينا انها تقتضي ان يفعله  
على الوجه الذي يفعله عليه وهذا سبيل الحكم بان جميع افعاله على الوجوب  
ويقال لم فيما تعلقوا به ثالثا هذه الآية قد بينا انها توجب التماسك  
به عليه السلام وان التماسك لا بد منه من اعتبار وجه الفعل وما يفعله  
عليه السلام ندبا لا يكون مستعينا له فيه بان يفعله واجبا بل يكون محال  
له فالآية دليل لنا على هذا الترتيب ويقال لم فيما تعلقوا به رابعا  
وهذه الآية ايضا تدل على صحة ما ذهبنا اليه والكلام على الآيتين وحده  
في اعتبار شرط التماسك فيما فبطل تعلق محالنا لهما ويقال لم فيما  
تعلقوا به خامسا ان الامر يقتضي كونه عليه السلام متا للفعل الماسر به  
والفعل لا يقتضي لك كيف يكون الكونه نيتا نحن سبيله وانما يتحقق  
الامر ويتأكد بالفعل اذا انتقبه فاما اذا انفرد الفعل من الامر فالامر منفرد  
او كونه نيتا يرجع الى القانون فنقول كيف نفعل على جهة الوجوب ما يجوز  
ان يكون فعله عليه السلام على جهة الذنب مع وجوب التماسك ويقال لم

فيما تعلقوا به سادسا الوجوب وان كان اعلى مراتب الفعل فانه لا يجوز اذا  
فعله عليه السلام من دلالة تدل على الوجه الذي وقع عليه ان يفعله على  
الوجوب لا نالا ناسن ان يكون عليه السلام فعله على جهة الذنب فيبطل  
التماسك وان تعلقوا في وجوب فعله عليه السلام علينا بطريق الاحتياط  
فقد معنى الكلام عليها في باب الاول من فصل في الوجه الذي يقع عليها  
افعاله عليه السلام وكيف الطريق الى معرفة ذلك اعلم ان افعاله عليه وآله السلام تنقسم  
الى بيان وامثال وابتداء شرع والذي يدل على صحة هذه القسمة انه اذا كان  
لا بد للفعل من دليل فاما ان يكون دليله ظاهرا مستقلا بنفسه فيكون  
الفعل امثالا او يكون دليله ظاهرا لا يستقل بنفسه فيكون بيانا  
او لا دليل له يظهر فيكون ابتداء شرع والبيان ينقسم ثلثة اقسام بيان  
المجمل وبيان التخصص وبيان النسخ ويلحق بذلك ما لا بد من ذكره بيان  
زيادة لاحقة لا بد منها وقد يكون ثمة ذلك نيتا واخرى غير نيتا ويلحق  
بذلك ايضا بيان فعل محتمل لان الفعل قد يثبت بالفعل ويدخل ايضا  
فيه بيان قول محتمل للامرين كآية القدر فاما امثال بيان المجمل فكيف انه  
عليه السلام الصلوة والمناسك وغيرهما والطريق الى معرفة ذلك من وجهين  
احدهما حصول قول منه عليه السلام او ما يجري مجراه يثبت به على ان  
فعله بيان للمجمل والثاني فقد ما يمكن ان يس المجمل به من قول او فعل



وامكان كون الفعل بيانا وحضورا الحاجة واما بيان تخصيص العموم فكيفية  
عليه السلام من الصلوة في اوقات مخصوصة وخص ذلك فعله صلاة  
مخصوصة في تلك الاوقات وما به يعلم انه تخصيص كونه منافيا لبعض  
دخل تحت العموم في الكتاب والسنة والمثال النسخ فمضى ما روى قوله  
عليه السلام واذا رايتني صلى جالس فاصلوا جلوسا الجميع فنسخ بان  
صلى جالسا ومن خلفه قيام في مرضه الذي مات فيه عليه السلام وما به  
يعلم انه نسخ ان يكون فعله مقتضيا لرفع ما تقدم من الدلالة في الامتناع  
ومثال الزيادة ان ترد زيادة عدد في الحد او في غيره ويدخل فيه زيادة  
السنن في الطهارة واما بيان القول المحتمل فما يدل من فعله على  
احد المرادين واما الامتناع فهو ان يفعل عليه السلام ما هو بين في  
دليل الكتاب حتى لو افضله لعرفناه على ذلك الحد ولما امثلة ابتداء  
الشرع في كثيرة فاذا افقدنا ما يقتضي الامتناع والبيان فلا بد من كونه  
ابتداء شرع وينقسم ذلك الى وجه آخر الى اقسام منها فعل ومنها ترك  
ومنها اقرار الفاعل على فعله فاما امثلة الفعل فقد ذكرناها ولما  
الترك فعلى ضرب منها ترك فعل ومنها ترك بيان وجواب فاما  
ترك الفعل فقد يكون نسخا وتخصيصا وبيانا ومثال التخصيص ان  
ترك عليه السلام قطع يد السارق في اقل من عشرة دراهم او ربع دينار

ولا وجه يقتضي اسقاط قطعه فعمل بذلك ان القدر الذي سرق لا يستحق  
به القطع واما الصلوة عن وقتها يدل على جواز التأخير اما النسخ فقد  
مضى بيانه واما البيان فمضى تركه العود الى القعدة الاولى فيكون بيانا  
لكونها ندبا ومعارضتها للقعدة الثانية وهذا المثال لا يصح الا على من  
من يرى ان القعود للشهد الاول والثاني معا غير واجبين والصحيح عندنا  
انهما واجبان وهو ذهب الليث بن سعد واحمد بن حنبل والبخاري بن داود  
واما ترك النكير فقد اختلف العلماء فيه فذهبوا من قال انه يدل على  
ذلك الفعل على كل وجه ومنهم من قال يدل عليه اذا كان من باب الشرع  
ومنهم من قال انما يدل عليه اذا كان من باب الشرع ومنهم من قال انما يدل  
على الحسن اذا لم يكن قد تقدم البيان وتقدم ولا شبهة في ان ما عاين  
عقلا او علم بالشرع كونه قبيحا على الوجه المتقرر للمتهمد فانه يجوز له عليه السلام  
على بعض الوجوه ان يدع انكاره ولا يدل تركه النكير على حسنه واحمال  
هذه كالم يدل اقراره لاهل الذمة على ترك الاختلاف الى الصلوة حسن ذلك  
منهم لما تقدم البيان وعرف الوجه في الاقرار وانما يدل تركه النكير على  
حسن الفعل متى علم انه لو احسنه لما حسن منه ترك النكير وانما تركه  
البيان واجواب فذلك لانه مختلفة لانه قد يدع اجواب انظارا للوجه  
من حيث لم يكن له في الشرع حكم مستقر وقد يدع احواله للتأمل على دليل  
مقدم فيجب ان ينظر في كيفية ترك اجواب فاما تركه عليه السلام



البيان فنحن ان نتحدث حادثة فلا من حكمها لا يظهر منه اماره التوقف  
على الوجي وماهذ محاله فنتركه يدل على انه لا حكم لله تعالى في تلك الحادثة  
الا ما كان في العقل لانه لو كان لا يظهر في وقت الحاجة وكذلك تركه بان  
العموم يدل على ان العموم شامل وينقسم الفعل لقسما اخر على وجه آخر فمنها  
كونه مباحا ومنها كونه ندبا ومنها كونه واجبا وانما يعلم الواجب بوجوبها  
كونه بيان الواجب ومنها كونه اشتغال الواجب ومنها ان يكون مالم يكن  
واجبا لما جاز ان يفعله بخلاف في الصلوة ركوعين على سبيل التقصد  
ومنها كل فعل لو لم يكن واجبا لكان معصية كبيرة ومنها كونه شرطا على وجه  
مختص وجب ومنها كونه قضاء ونفائيت واجب ومنها كونه جزا الشرط  
يستحق به وانما ما به يعلم ان فعله مباح فان يكون بيان المباح كالذي يجب  
ومنها ان يكون مالم يكن مباحا لكان معصية كبيرة ومنها ان يتقدم  
قول فيقضي كونه مباحا وانما ما به يعلم كون فعله ندبا فيجوز ومنها  
ان يكون بيان اللذنب ومنها ان يكون شرعا ولا اماره للوجوب ومنها  
ابقاعه على وجه العباد والاخلاق ولا وجوب ومنها ان يكون مالم يكن  
ندبا لكان كبيرا ومنها ان يفعله في وقت غير مكر في آخر ويحصل في فعل  
امارة الشرع وينقسم على وجه آخر فمنه ما هو قضا على الغير ومنه ما هو  
متعلق بالغير ومنه ما لا يتعلق له باحد وقضاؤه على الغير فيه اماره

الوجوب لان الشارع يتقدمه ويجب على احكام قطع ذلك فانما الذم والمدح  
فلهما متعلق بالغير والذم منه عليه السلام يدل على قبح الفعل والعقوبة اقوى  
دلالة على القبح وانما المدح فانما يدل على ان للفعل صفة زائدة على الحسن  
منها كان واجبا واقل احواله ان يكون ندبا وقد اختلف في نسبت عليه السلام  
ندبا الى عمر وهل يفتي القطع او يكون على الظاهر فقال قوم يفتي القطع  
واخرون يجوزون ان يتبع ذلك الظاهر والامارات والوجه الاول ان  
لان ظاهر خبره بالاطلاق يفتي القطع وانما يكون عن الظن والامارة  
بما يخالف الاطلاق فالاولى مع الاطلاق حمله على القطع وعلى هذا الوجه  
يجري وصفه عليه السلام لغزاة الفضل لان ذلك خبر مع الاطلاق  
يجب حمله على القطع وحكمه بالشهادة او الاقرار بالملك لا يدل على  
القطع بالباطن كما قلناه في الاول لان هذا حكم الاول خبر وفي هذا  
الباب فروع كثيرة يطول الكتاب باستيفائها هـ  
**فصل في صحة في افعاله عليه السلام التعارض**  
اعلم ان التعارض بين الدليلين انما يكون بان يتعدا استعمالهما معا  
وانما اذا امكن العمل بهما فلا تعارض وليس يمكن ان يقع الفعل وتكرره  
في حال واحدة وكذلك لا يمكن في الحال الواحدة وقوعه ووقوعه ضد  
وانما يكونا متعارضين على احدهما من الوجهين وانما يصح من التعارض



ان يفعل ضد ما فعله في حال اخرى وذلك مما يمكن فيه التامس ولا تعارض فاما  
نسخ فعله عليه السلام بفعله فلا يصح على التحقيق لان الفعل الاول لا يستعمل  
الاوليات المستقبلية غير انه اذا دل على وجوب استمرار حكمه جاز ان يقال  
في الثاني انه ناسخ وكذلك التخصيص لان الدليل اذا دل على ان المراد كل  
درجته عليه السلام قد اقر بعض المكلفين على ترك ذلك الفعل او رضى به  
جاز ان يقال انه بذلك محض له والمعنى ما ذكرناه فاما قوله اذا عارض فعله  
النظر فيه فان تقدم القول رضى الوقت الذي يجب الفعل فيه وفعل عليه السلام  
ما يعارض ذلك كان نسخا لا محالة ومثاله تركه عليه السلام قتل الشارب  
للمرة الرابعة بعد قوله فان شربها في الرابعة فاقتلوه فاما ان فعل عليه السلام  
ما يعارض القول قبل مجي الوقت الذي يبعد بالفعل فيه فلا يجوز ان يكون نسخا  
لان نسخ الفعل قبل وقته لا يصح فاما متى تقدم الفعل ويصدر القول  
الذي يقتضي رفع مقتضاه فذلك نسخ بلا شبهة لانه متأخر عن حكم استقرار  
العرض فاما اذا لم يعلم المتقدم من المتأخر ففي الناس من ذهب الى ان لا يخذ  
بالقول اولى ورجح بان فعله لا يتعداه الا بدليل ومن حق قوله ان  
ولا يكون مقصورا عليه والاولى ان يقال انه لا يذ اذا عارض من ان  
ينصب الله تعالى للكلف دليلا يعلم به المتقدم من المتأخر في هذا نظر  
**فصل في هل كان النبي صلى الله عليه وآله متبعا لشرائع من تقدمه من الانبياء**

في هذا الباب مسئلتان احد ما قبل النبوة والاخرى بعد ها وهي  
الاولى ثلثة مذاهب احدى انها ما كان عليه السلام متبعا قطعاً  
والاخرى ان كان متبعا قطعاً والثالث التوقف عن القطع على احد  
الامرين وهذا هو الصحيح والذي يدل عليه ان العبارة بالشرائع نابعة  
لما بعلم الله تعالى من المصلحة بها في التكليف العقلي ولا يمنع ان يعلم  
تعالى انه لا مصلحة للنبى عليه السلام قبل مجيئه في العبادة بشئ من  
الشرائع كما انه غير متبع ان يعلم ان له عليه السلام في ذلك مصلحة واذا  
كل واحد من الامرين جائز اولاداً لانه ترجب القطع على احد ما وجب التوقف  
وليس لمن قطع على انه عليه السلام ما كان متبعا ان يتعلق بانه لو كان  
تبعاً عليه السلام بشئ من الشرائع لكان فيه متبعا لصاحب تلك الشريعة  
ومتبعا يابيه وذلك لا يجوز لانه افضل الخلق واتباعه افضل المفضول  
فبيح وذلك انه غير متبع ان يوجب الله تعالى عليه صلى الله عليه وآله بعض  
ما قامت عليه الحجة به من بعض الشرائع المقدمة لاعلى وجه الاقتداء  
بغيره فيها ولا الاتباع وليس لمن قطع على انه عليه السلام كان متبعا  
ان يتعلق بانه عليه السلام كان يطوف بالبيت ويحج ويعتمر ويذكر  
ويكلم المذكا ويركب البهايم ويحل عليها وذلك انهم ثبتت عنه عليه السلام  
انه قبل النبوة حج او اعتمر ولو ثبت ذلك لقطع به على انه كان متبعا



وبالتفريق لا يثبت مثل ذلك ولم يثبت ايضا انه عليه السلام توفي التذكية  
بيده وقد قيل ايضا لو ثبت انه ذكي بيده كما ان يكون من شرع غيره في  
ذلك الوقت ان يسبقين بغيره في الذكاة فذكي على سبيل المعونة لغيره اكل  
الحكم الذكي لا شبهة في انه غير موقوف على الشرع لانه بعد الذكاة قد صار  
مثل كل مباح من المأكول ودكوب البهائم والحمل عليه بالحسن عقلا اذا وقع  
الكفل باحتياج اليه من علف وغيره ولم يثبت انه عليه السلام فعل من ذلك  
ما لا يستباح بالعقل فعمله وليس عليه عليه السلام بان غيره بنى بالدليل  
يقضي كونه متعبدا بشرعته بل لا بد من امر زائد على هذا العلم فالتسا  
المسألة الثانية فالصحيح انه عليه السلام ما كان متعبدا بشريعة بنى  
مقدم وسندل عليه بعون الله وذهب كثير من الفقهاء الى انه كان  
متعبدا ولا بد قبل الكلام في هذه المسألة من بيان جواز ان يتعبدا الله  
تعالى بنينا بمثل شريعة النبي الاول لأن ذلك اذا لم يحز سقط الكلام  
في هذا الوجه من المسألة وقد قيل ان ذلك يجوز على شرطين اما بان  
تدرس الاولى فيجدوها الثانية او بان يزيد فيها ما لم يكن منها ويتعون  
من جواز ذلك على غير واحد من الشرطين ويتعون ان بعثته على خلاف  
ما شرطه يكون عبثا ولا يجب النظر في مجزئة ولا بد من وجوب النظر في  
المجزئات وليس الامر على ما قالوه لان بعثة النبي الثاني لا تكون عبثا

اذا علم الله تعالى انه يؤمن عندها وينفع من لم ينفع بالاولى ولو لم يكن  
الامر ايضا كذلك كانت البعثة الثانية على سبيل ترادف الأدلة الدالة  
على امر واحد ولا يقول احدا ان نصب الأدلة على هذا الوجه تكون عبثا  
فانما الوجه الثاني فانما لا نسلم لهم ان النظر في معجز كل نبي وبعث لا بد من ان  
يكون واجبا لان ذلك يختلف فان خالف المكلف من ضرر ان هو لم ينظر  
وجب النظر عليه وان لم يحفظ لم يكن واجبا وقد استقصينا هذا الكلام وفرغناه  
في كتاب الذخيرة والذي تحقق هذه المسألة ان تعبد عليه السلام بشرع من بعده  
لا بد فيه من معرفة امرين احدهما نفي الشرع والاخر كونه متعبدا به وليس بخلاف ان  
يكون عليه السلام على الامرين بالوحي المنازل عليه والكتاب المسلم اليه او يكون  
علم الامرين من جهة النبي المتقدم او يكون علم احدهما من هذا الوجه والاخر  
من غير ذلك الوجه والوجه الاول يوجب ان لا يكون متعبدا بشريعة  
اذا فرضنا انه بالوحي اليه علم الشرع والتعبد معا واكثر ما في ذلك ان يكون  
تعبد مثل شرايعهم وانما يضاف الشرع الى الرسول اذا احتمل الزم ادائه  
في حيزه انه متعبدا بشريعة متى دعاه الى اتباعه والزعم لا يقتضيه فيكون  
سجونا اليه واذا فرضنا ان الوحي والقرآن وردا ببيان الشرع واجباب  
الاتباع فذلك شرعه عليه السلام لا يجب اضافته الى غيره واما الوجه  
الثاني فهو وان كان خارجا من احوال الفقهاء المتأخرين لنا في هذه المسألة



فاسد من جهة ان نقل اليهود من جرى مجرى من الامم الماضية قد بين في  
مواضع انه ليس بحجة لانقرضهم وعدم العلم باستواء اولهم وآخرهم ايضا  
فانه عليه السلام مع فضله على الخلق لا يجوز ان يكون متعيا لغيره  
من الانبياء المتقدمين عليهم السلام ثم هذا القول يقتضي ان لا يكون عليه السلام  
بان يكون من امته ذلك النبي باولي منا ولا بان يكون متعديا بشيء عليه السلام  
باولي من ان يكون متعديا بشيء منا لان حاله كما لنا في انما من امته ذلك النبي  
وبهذه الوجوه التي ذكرناها ينطلي التسليم للذين من عنا وما يدرك  
على صحة ما ذكرناه وفساد قول مخالفينا انه قد ثبت عنه عليه السلام توفيقه  
في احكام معلوم ان بيانها في التورية وانظاره فيها نزول الوحي ولو كان  
متعديا بشيء من سبب ما جرى ذلك وايضا فلو كان الامر على ما قالوه لكان  
يجب ان يجعل عليه السلام كتب من تقدمه في الاحكام بمنزلة الاولاد  
الشرعية وحلوم خلافه وايضا فقد ثبت عليه السلام في خبر واحد على  
الاولاد فلم يذكره في جملتها التورية والائجيل وايضا فان كل شيء من صفاته  
اليه بالاجماع ولو كان متعديا بشيء غيره لما جاز ذلك وايضا فلخلاف  
بين الامم في انه عليه السلام لم يود اليها من اصول الشرايع الا ما اوحى اليه  
وحمله وايضا فانه لا خلاف ان شريعته عليه السلام ناسخة لكل الشرايع  
المقدمة من غير استثناء فلو كان الامر كما قالوه لما صح هذا الاطلاق وايضا

فان شرايع من تقدم مختلفة متضادة فلا يصح كونه متعديا بكلها فان كان  
متعديا ببعضها فلا بد من تخصيص ودليل يقتضيه فان ادعوا انه متعدي  
بشريعة موسى عليه السلام لانها ناسخة لشريرة من تقدم بذلك منهم يقتض  
تعلقهم بغيره عليه السلام الرجوع من اليهود في التورية فما رجوعه عليه السلام  
في رجوع المحسن اليها فلم يكن لانه كان متعديا بذلك لانه لو كان الرجوع لهذه  
العلة لرجع عليه السلام في غير هذا الحكم اليها وانما يرجع الامر آخر وقد قيل  
ان سبب الرجوع انه عليه السلام كان خيرا بان حكمه في الرجوع يوافق ما في  
التورية من رجوع اليها تصديقا بخبره وتحقيقا لقوله عليه السلام  
**باب الكلام في الاجماع**  
اختلف الناس في هذا المسئلة فقال اكثر المتكلمين وجميع الفقهاء ان اجماع امته  
التي عليه السلام حجة وانهم لا يجوز ان يجتمعوا على باطل ومخالفة للنظام  
ومن تابع في ذلك ونفى كون الاجماع حجة وحكي عن قوم من الخوارج مثل  
ذلك وحكي ايضا عن بعضهم انه حال كون الاجماع حجة وذهب الى  
انه لا يجوز في جماعته يجوز الخطا على كل واحد منها ان يقتضي عن جماعتها  
واخرون نفوا كونه حجة بان قالوا ان اجمعوا على الشيء يتجسد ذلك  
لا يجوز اتباعه وان كان توفيقا عن نفع فيجب ظهور الحجج بذلك ونفى  
عن الاجماع وان كان عن قياس فلا يجوز مع اختلاف العلم وبيان الامم



واختلف وجه القياس ان سقوطا على ذلك وفي الناس من نفى الاجماع لتعدد العلم  
باتفاق الامة مع اهل البيت وعرفه على مذهب من المذاهب والصحيح الذي يذهب  
اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او على المؤمنين منهم او على  
العلماء فيأبرأ منه اجماعهم وعلى كل الاشياء لا بد ان يكون قول الامام المعصوم  
داخلا فيه لانه من لائمه ومن اجل الواسع وافضل العلماء فالامم تشمل عليه  
وما يقول به المعصوم لا يكون الا حجة وحقا فصار قولنا موافقا للعقل من حيث  
الحان الاجماع حجة في الفتوى واما الخلاف بيننا في الموضوعين اما في التقليل  
او الدلالة لانا نعلم كون الاجماع حجة بان العلة فيه اشتراكه على قول معصوم  
قد علم الله سبحانه انه لا يفعل الشيء منفردا ولا اجتماعا وانه لو انفرد كان قوله  
الحجة واما يفتي بان قول الجماعة التي قوله موافق لها حجة لاجل قوله لا شيء  
يرجع الى الاجتماع معهم ولا يفتي بهم ومن خالفنا يعقل مذهبه بان الله  
تعالى علم ان جميع هذه الامة لا تنفق على خطأ وان جاز الخطأ على كل واحد  
منها بانفراده فلا اجماع تاثير بخلاف قولنا انه لا تاثير له فاما نحن فنستدل  
على صحة الاجماع وكونه حجة في كل عصر بان العقل قد دل على انه لا بد  
في كل زمان من امام معصوم ليكون ذلك لطفا في التكليف العقلي وهذا  
مذكور مستقصى في كتب الامامة ولا معنى للتعرض له هاهنا وبثرت هذه  
الحكمة متيقنا ان الاجماع في كل عصر حجة وهذه الطريق من الاستدلال

لا توافق مذاهب مخالفينا لان الاصل الذي بنينا عليه هم مخالفون به ولو تخالفا  
منه لكان ثبوت الحجة بالاجماع على هذا الوجه ينافي مذاهبهم في ان لاجتماع  
تاثير في كونهم حجة وان بعضهم في هذا الحكم بخلاف كلامنا ما يستدلون هم به  
على كون الاجماع حجة فاما نطعن في دعوى لانه لا يدل على ما ادعوه ولودل على ذلك  
لم يصرفنا ولا ينافي مذاهبنا لان شهادة القرآن او الايات بان الامة لا تجتمع  
على ضلال نحن نقول بخلافه ومعناه وليس في الشهادة بذلك تعليل ينافي مذاهبنا  
كما كان ذلك في تعليل قولنا ان الاجماع حجة واستدلنا عليه فبان بهذا  
الشرح الذي اطلناه هاهنا ما يحتاج اليه في هذا الباب وماذا تكافؤ دلالتنا  
على كيفية كون الاجماع حجة على مذاهبنا فينبغي ان نعطى الى ما يتعلق به  
مخالفونا في ردّه ثم نتكلم عليه ونحن لذلك فاعلمون وقد علقوا في ذلك  
باشياء او لها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى  
ويتبع غير سبيل المؤمنين قوله ما تولى ونفصل جهنم رساء مصيرا  
نتردد على اتباع غير سبيلهم وفي ذلك ايجاب لاتباع سبيلهم فلو لا ان  
اجماعهم حجة لم يوجب اتباعهم وتاثيرها قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة  
وسطا لتكونوا شهودا على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ومعنى وسطا  
اي على كل النكاح يجب في شهادته عليه السلام ان يكون حجة فكذلك القول  
في شهادته لانه تعالى قد اجوام مجراه وثالثها قوله تعالى كنتم خير امة



اخرجت للناس نامرون بالعرف ويستخفون عن الشكر وهذه صفات كليلين  
 الايمان قوله حجة وراية ما من دونه من النبي صلى الله عليه وآله من قوله  
 لا يجتمع استي على خطأ فينا العلم فيما نعلقوا به أولا ان ظاهر الآية  
 يقتضي ايجاب اتباع من هو بمنى على الحقيقة ظاهر او باطنا لان من يظهر  
 الايمان انما يوصف بذلك مجازا والمؤمن من فعل الايمان وهذا يقتضي ايجاب  
 اتباع من قطعنا على عصمته من المؤمنين دون من جازنا ان يكون باطنه  
 خلاف ظاهره فكيف يحل ذلك على ايجاب لاتباع من اظهر الايمان وليس كل  
 من اظهر الايمان كان مؤمنا فان ادعوا ان هذه اللفظة تجري على من اظهر  
 الايمان حقيقة واستدلوا بقوله تعالى فخير رغبة مؤمنه وحوله خير رجل  
 لذلناكم المؤمنين معاجرات طوبىوا بالذلة على ادعوه فانه بعد رطب  
 والآيات اللتان ذكرهما انما علمنا ان المراد بهما من اظهر الايمان بكافة  
 وان ظاهر يقتضي خلاف ما حملنا مما عليه وايضا فان الآية تضمنت  
 حظر اتباع غير سبيل المؤمنين ولم يجز لسبيل المؤمنين ذكر دليل  
 الخطاب غير صحيح عندنا وعند اكثرهم فلا يجوز الرجوع اليه في هذه  
 الآية وليس لاحد ان يقول ان المراد بلفظه غير هاهنا الا كانه قال  
 لا تتبع الا سبيل المؤمنين كما يقول احدنا العزير لا تأكل غير هذا الطعام  
 اى لا تأكل غير هذا الطعام اى لا تأكل الا هذا الطعام ولا تأكل غير زيد

الذي يفرق منه ايجاب لقائه وذلك ان لفظه غير منى بالصيغة اختص منها  
 بالاستثناء وانما استثنى بها في بعض المواضع تشبيها لها بلفظة الايمان  
 في بعض المواضع بلفظة الاستثناء بغير وبعد فلو احتملت لفظه غير الصيغة  
 والاستثناء احتمالا واحدا وليس الامر كذلك كما نرى في جملها على  
 الاستثناء دون الصيغة الى دلالة والذي سن الفرق بين ما جعلوا  
 بينه انه يحسن ان يقول لا تأكل الا هذا الطعام ولا تأكل هذا الطعام  
 فان قيل متى لم تتبع غير سبيل المؤمنين في الضرورة لا بد من كونه  
 متبعا لسبيلهم فخطر احد الامر من ايجاب الاخر قلنا ليس الامر  
 كذلك لانه قد يجوز ان يحظر عليه اتباع سبيل كل احد ويلزم له القول  
 على الادلة لان المفهوم من هذه اللفظة ان يفعل المتبع الفضل لاجل  
 فعل المتبع وقد يمكن ان ينهى عن ذلك كله وايضا فليس يحل قوله  
 المؤمنين من ان يريد به المستحقين للثواب والذين باطنهم في الايمان  
 كظاهرهم او يريد به من اظهر التصديق والايمان وان جازية الناطق  
 ان يكون بخلافه فان كان الاول فالظاهر يقتضي ثبوت اللفظة لجميع  
 المؤمنين الى ان يقيم الساعة فكيف يحلونه على موسى كل عصر وانما  
 بعض المؤمنين لا كلام وان جاز طهر محل اللفظة على خلاف عموم ظاهرها  
 جاز لنا ان نعلمها على الآية العصور في كل واحد من الامرين ترك

احدنا العزير لا تأكل غير هذا الطعام ولا تأكل  
 الطعام ولا يجزى ان يقول



لظواهر وان كان المراد بالآية الوجه الثاني فهو باطل من وجهين احدهما  
ما قلنا ومن ان ذلك يقتضي اجماع الى ان يقوم الشاهد ولا يختص باهل كل  
حضرة والثاني ان الكلام خارج عن حيز المدح والتعظيم من حيث الامر بالاتباع  
والامتثال او ذلك لا يليق الا بمن يستحق التعظيم على الحقيقة دون من  
يجوز ان يكون باطله بخلاف ظاهره من يستحق الاستحقاق والاهانة  
وابضا فان تعالى على وجوب الاتباع بكونهم مؤمنين فمن اين علم انهم  
لا يخرجون من هذه الصفة فلا يلزم اتباعهم وانما يقولون في انهم لا يخرجون  
من الايمان على امره تعالى على ان الحق لا يخرج عنهم والكلام في ذلك تم  
من اين ان في الاصل الله لا يبدل كل زمان من وجود مؤمنين حتى يلزم  
اتباعهم وليس يمكن التغلق في اثبات مؤمنين في كل حال بانه اذا امر  
وابتاعهم فلا بد من حصوله لم يكن الاتباع لان ذلك تكليف مشروط  
بغيره يجب اذا وجد الشرط وليس يقتضي ان الشرط لا بد من حصوله  
في كل حال الا ترى انه تعالى قد امر بقطع السارق وجلد الزاني ولا  
يقتضي ذلك القطع على الله لا بد من كل حال من وجود سارق وزناة  
حتى يمكن اقامته لحدود عليهم وايضا فان الآية كالمجمل لانه تعالى لم يرد  
اتباع سبيلهم في كل الاحوال ولا في حال مخصوصة فمن اين علم عموم الاحوال  
وليس هاهنا لفظ عموم وليس ظهور ان يتقوا والاراد التخصيص لانه

ذلك يمكن عكس عليهم وهي ايضا مجمل من وجه آخر لان لفظه سبيل  
شركة فمن اين لم وجوب اتباعهم في كل شيء عموما ويقال لهم فيما به ثانيا  
هذه الآية يقتضي ظاهرها وصف الامة بالعدالة والشهادة ايضا وهذا ان  
يقتضي ظاهرها ان يكون كل واحد منهم بهذه الصفة وعلوم بيننا خلاف ذلك  
فاذا اظهر الآية على بعض الامة دون بعض الذين هم العدول لم يكونوا بذلك  
اولى شأنا احلناها على المعصومين من الامة فان قالوا لم نجعلها على الجميع  
الذي لا يليق بالجميع فجعلنا على كل من يليق به الوصف قلنا ليس هاهنا  
لفظ عموم كما كان في الآية الاولى واللفظ محتمل للامرين فاذا جاز ان يحل  
على بعض دون بعض جاز لنا مثل ذلك وقنا فيه مقامكم على انهم اذا اظهر  
على العموم في كل مكان ظاهرها العدالة لم توجب الآية الى جميع من هو  
بهذه الصفة الى يوم القيمة على سبيل الاجتماع فيبطل ظهور ان اجتماع  
اهل كل غير حجة وايضا فان وصفهم بالعدالة لئلا يكونوا شهداء انفسا  
يقتضي ان يحسوا ما اخرج من العدالة والصغار عندهم لا يخرج عن  
يجب ان يجوز عليهم وهم لا يخرجون ان يجعوا على فيج صغير ولا كبير  
وابضا فان الآية كالمجمل لانها غير متضمنة بانهم جعلوا عدولا في كل  
شيء وفي جميع افعالهم واتقوا الله ومن ادعى عموم ذلك فعليه الدلالة  
والرسول عليه السلام لم يجب عصمة من القبايح كلها لكونه شبيها بل



لبقية ويقال لهم فيها تعلقوا بالثلاث التام لما تكلمنا به على الآيتين المتقدمتين  
بطل تعلقهم بهذه الآية لأن وصفهم بأنهم مبررون بالمعروف ونهون  
عن المنكر لا يلحق بجميع الأئمة فلا بد من حمله على بعضهم وإذا فعلوا ذلك  
لم يكونوا أولى منا إذا حملناها على من ثبتت عصيته وظهارته ووجوده وليس  
في الآية ما يقتضي أنهم لا يأمرون بالبدل ولا يمتنع خروج من بالمعروف  
وينهى عن المنكر في بعض الأحوال من ذلك لأن الآية لا تقتضي أن إجماع  
كل عصر حجة فمن إن هذا الوصف والحق على أهل كل عصر على أفرادهم  
ويقال لهم فيها تعلقوا به وإيمانهم بهذا الخبر يجب أن تكونوا  
على عصيته في الأصل ثم على اقتضائه عصية الأئمة وكون إجماعهم حجة على  
ما يدعون فلا شبهة في أن هذا الخبر إنما رواه الآحاد وليس من الأخبار  
المرجوة العلم وإنما يفرغ مخالفنا في تصحيحه إلى أمر خطا عند التمسك  
ببنيته على أن إجماعهم حجة وقبولهم للشيء يقتضي صحته وما أشبه  
ذلك وهذا هو استدلالنا على الشيء بنفسه وتحمل عقل بعض تبين  
ذلك وربما ادعى مخالفنا أن معناه متواتر وإن كانت الفاظه من  
الآحاد وأجروا معجزة شجاعة عمر ووجها ساعنا أمنا الطريقة الأولى أكثر  
ما فيها أن الأئمة اطبقت واجتعت على تصحيحه والرضا به وصدق صحته  
ذلك خطأ القناد لأن ذلك غير معلوم ولا مسلم وكل من خالف في الإجماع

من العلماء أقدموا بعد ثبوت ذلك غاية الانكار فمن ابن أنهم في ذلك  
مصيبون ونحن قبل هذا الخبر الذي هو الحق في صحة الإجماع بخبرين  
عليهم الخطأ فاعمل فبظهر هذا الخبر من جملة ما هو جائز عليهم من الخطأ  
وإدعائهم أن لا تستأخذ عادة الفت منهم في رد الباطل وقبول الحق كما أن  
عليه ولا يجابون اليه وإذا طرأ لبوا يتصحج هذه العادة لم يحصلوا إلا على  
مجرد الدعوى وليس كل من عرف منه أنه رد باطلا وقبل حقا لا يجوز  
بالشبهة أن يقبل باطلا ويرد حقا وأكثر ما يقتضيه حسن الظن بهم  
أن يكونوا عندنا ممن لا يفرغ إلا ما اعتقد بطلانه وأداه اجتهاده إلى الحق  
رد ولا يقبل أيضا إلا ما اعتقد بحجته أو شبهة صحته فاما تجاوز ذلك  
إلى ما يقتضي عصمتهم ونفي القبح عنهم من غير دلالة قاطعة فلا يسبل اليه  
وقد استقصينا هذه المنكته في الكتاب الثاني غاية الاستقصاء  
وتكلمنا على ما يلزمه مخالفنا في هذا الموضع ما هو عايد كله عند الكشف  
عنه إلى استسلام عصمة القوم بغير دلالة ثم إذا سلمنا صحة الخبر لم يكن  
فيه دلالة على ما يدعون لأنه كالمجل من حيث في خطائهم فمن ابن لهم  
عمومة في جنس الخطأ لا بد من حمله على ذلك من دليل ولو وجدوه بعد  
فإن حلو القطة انتهى على جميع الأئمة أو على المؤمنين لهم أن يدخل فيه كل  
كان بهذه الصفة إلى أن تقوم الساعة على سبيل الاجتماع وسطل أن يكون



اجماع كل عصر حجة على ما تقدم بيانه وربما قيل لموضع الخبر من اين لكم  
الذي خبر دون ان يكون حجة على العبد من لفظه تجمع ساكنة غير مرفوعة  
ومن الذي ضبط في اعرابه الرفع من التثنية وربما قيل لموضع النكر  
ان يكون خبرا معناه معنى النفي كما جرى في نظائره من قوله تعالى ان  
دخله كان آمنا وقوله عليه السلام الزعيم غار من العار به مردودة  
وما لا يحصى كثرة وهذا لا يلزمهم فظهر ان ينصلوا عند بان اللفظ  
الذي ظاهره موضوع للخبر لا يجوز جملة على الامر او النفي الابدالية والظاهر  
في الخبر معناه على من ادعى ما نقلنا من ظاهره الدلالة فاما الحكم على من  
احال ان يجوز على كل واحد منهم من الخطا ما لا يجوز على جماعتهم فربما قيل  
الامثال بان الجماعة اذا كان كل واحد منها اسود فلا يجوز ان يكون الجماعة  
ليست سودا او ما شبه ذلك فهو اعتماد من لم يحصل ولم يتأمل لان  
من نفي الخطا عن الجماعة ليس هو نفي القدرة بل هو نفي التجزؤ والشك  
وليس يمنع ان تقوم دلالة برفع الشك في الجماعة لا يقوم مثلها في كل  
ولو فرضنا ان النبي صلى الله عليه وآله اشار الى عشرة فقال كل واحد  
منهم يجوز ان يحظى منفردا او اذا اجتمعوا فان الخطا لا يقع منهم لكان ذلك  
صحيحا غير مستحيل ولم يجوز مجرى السواد والظفر اللذين لا ينفصلان  
وكيف يمنع من ذلك من يذهب الى ان الانبياء والملوك عليهم السلام

قد علم الله تعالى انهم لا يفعلون القبائح وان كانوا قادرين عليها وان  
منها ما تدفع اليه القوي والشك مع القدرة والتكليف وما قيل في ذلك انه غير متفق  
ان يجوز على الآحاد ما لا يجوز على الجماعات كسهو الواحد عن شيء مخصوص  
وان كان الجماعات الكثيرة لا يجوز عليها مثل ذلك وخروجها في وقت  
مخصوص بمسبحة مخصوصة او تشويهه بنفسه وان كان ذلك كله لا يجوز  
على الجماعات مع القدرة عليها ولما من نفي صحة الاجماع من جهة انهم  
لا يجوزون ان يجعوا على الشيء الواحد قياسا مع اختلاف المصير والاغراض  
باطل لان الجماعات الكثيرة قد تجتمع على الفعل الواحد والمذهب الواحد  
اما حجة او شبهة كاجتماع المسلمين على مذاهب كثيرة مع الكثرة وتباين  
المهم لاجل المحجة واجتماع اليهود والنصارى والمبطلين على المذاهب  
الكثيرة بالشبهة وكما اجمعا مع كثرتهم على القول بقتل المسيح عليه السلام  
وصليه وان كان ذلك باطلا واما قول من نفي الاجماع لتعدد  
الطريق السببية في ذلك انا قد علم اجتماع الخلق الكثير على المذهب الواحد  
وتراجع عنا الشبهة في ذلك انا بالمشاهدة او النقل وتعلم من اجتماعهم  
واشتغالهم على الشيء الواحد ما جرى في الجلاء والظهور مجرى العلم  
بالبلدان والامصار والوقائع الكبار ونحن نعلم ان المسلمين كلهم  
متفقون على تحريم الخمر وطى الكهنتات وان لم يلحق كل مسلم في الشرق والغرب



والسهل والجبل ونعلم ايضا ان البروق والنصارى متفقون على القول بطل  
المنج واصله وان كنا لم نلق كل يهودي ونصراني في الشرق والغرب  
ومن دفع العلم بما ذكرناه كان مكابرا ساهنا وقد استقصينا الكلام على  
الشبهة في الجواب عن المسائل الثبائيات وبلغنا فيه الغاية وفيما انشأنا  
اليه كفايه وارى كثيرا من مخالفينا يجوبون من قولنا ان الاجماع حجة مع  
الرجوع في كونه حجة الى قول الامام من غير ان يكون للاجماع تأثير وضيوعا  
في الطلاق هذه اللفظة الى اللغو والعبث وقد بينا في الكتاب الثاني  
في هذه النكتة ما فيه كفاية وفي الجملة فليس نحن المبتدئين بالقول  
بان الاجماع حجة لكننا اذا سألنا فضيل لنا ما تقولون في اجماع السلف  
امر من الامور فلا بد من ان نقول انه حجة لان قول الامام  
المعصوم الذي لا يخالف كل زمان منه لا بد من ان يكون داخل في هذا  
الاجماع فجوابنا باننا حتى وحجة صحيح وان كانت علتنا في انه حجة غير  
علمهم ولو ان سائلنا سألنا كلنا عن جماعة منهم بنى هل قول هذه الجماعة  
حتى وحجة لما كان لنا كلنا بد من قول انه حجة لاجل قول النبي صلى الله  
عليه وآله ولا يمنع من القول بذلك لاجل انه كما تاتى لقول بانى الجماعة  
وقد بينا في كتاب الثاني انه غير ممنوع ان لم يثبت بعض الاحوال قول الامام  
الزمان اما لعيبه او لغيرها فلا نعرف قوله على التعيين فنفرع في هذا

المنع

الموضع الى اجماع الائمة او اجماع علماءها لنعلم دخول الامام المعصوم فيه  
وان كنا لا نعرف شخصه وعينه في مثل هذا الموضع فنقتصر الى معرفة  
الاجماع على القول لنعلم دخول الحجة فيه اذ كان قول الامام هو الحجة  
ملتبسا او شتبا وهذا جرى مجرى قول المحصلين من مخالفينا ان  
الاجماع الذي هو الحجة هو اجماع المؤمنين من الائمة دون غيرهم لان  
قول المؤمنين لما لم يكن شتبا واجب اعتبارا باجماع الكل ليدخل في ذلك  
**فصل في الاجماع هل هو حجة في شخص مخصوص او في كل شخص**  
اعلم ان كل شئ اجمعت عليه الائمة لابد من كونه غير خطأ واذ لم يكن خطأ  
فلا بد من كونه صوابا وما هو صواب على ضربين فمنه ما يصح ان يعلم  
باجماعهم وهذا القسم هو الذي يكون اجماعهم حجة فيه فاما ما لا  
يمكن ان يعلم باجماعهم فتقوله ليس حجة فيه وان كان صوابا وكون  
الشئ حجة كالمفصل من كونه صوابا لان كونه صوابا وكون اليه  
وكونه حجة يرجع الى غيره فاما الذي يكون اجماعهم حجة فيه فهو كل  
امر صح ان يعلم باجماعهم والذي لا يصح ان يعلم باجماعهم ما يجب ان  
يقدم معرفته على معرفته حجة الاجماع كالقعيد والعدل وما اشبههما  
واذا كنا انما نرجع في كون الاجماع حجة الى قول الامام المعصوم الذي  
كل زمان منه فيجب ان نقول كل شئ تقدمت معرفته وجوب وجود



الامام المعصوم في كل زمان له نقول الامام حجة منه والاجماع الذي يدخل هذا  
القول فيه ايضا حجة في مثله فاما ما لا يمكن المعرفة بوجود الامام المعصوم  
قبل المعرفة به فنقله ليس بحجة فيه كالعقليات كلها والذى يمكن على  
اصولنا المعرفة به من طريق الاجماع اوسع والذى يمكن ان يعلم بالاجماع  
على مذاهب مخالفتها لانهم انما يعلمون بالاجماع ذبيحة على الاحكام  
الشرعية خاصة ونحن نتكلم من ان نعلم بالاجماع زائدا على ذلك فوضا وتقيدا  
النسبة والقرآن وما شاكل ذلك من الامور التي يصح ان يتقدمها العلم  
بوجوب الامامة ولو اجمعت الامة في شخص بعينه انه ينتمى وفي كلام  
بعينه انكلام الله سبحانه لعلمنا صحة ما اسلامته الاصل للذي  
اشرفنا اليه وصحة تقدمه على هذه المعرفة وعلى هذا يصح على مذاهبنا  
ان نعلم صحة الاجماع وكونه حجة من مجهول صحة القرآن وبنياننا عليه  
لان اصل كون حجة لا يتقرر الى العلم بالنسبة والقرآن وعلى مذهب  
مخالفتنا لا يصح ذلك لان الكتاب والسنة عندهم هما اصل كون  
الاجماع حجة واختلفوا في اجماعهم على ما يرجع الى الاراء في الحروب  
وما جرى مجراها فذهب قوم الى ان خلافتهم في ذلك لا يجوز ايضا  
واعتمدوا على ان الادلة حُرمت مخالفتهم عموما وجوز آخرون ان  
يخالفتوا فيه وقالوا ليس يزيد حالهم على حال الرسول عليه السلام في جميع

ان كل ما لا يجوز خلاف الرسول او الامام فيه لا يجوز خلاف الاجماع ايضا  
فيه لان الرجوع في ان الاجماع حجة لا يجوز مخالفتها الى ان يشك على  
على قول الحجة من امام او من جرى مجراهم وخلاف النبي صلى الله عليه  
في آراء الحروب لا يجوز لانها صادرة عن وحى ولها تعلق قوي بالدين  
ولو رجعت الى آراءه في نفسه لم يحسن مخالفتها فيها لاجل التنفير وكذلك  
اراء الامام فيما يتعلق بالسياسات الدينية والدينية لا يجوز مخالفتها  
لانها ينشأ عنه وتضع منه وينقسم الاجماع الى اقسام وهي ان يجعوا  
على الشيء قولا او فعلا او اعتقادا او رضاه وقد يفر كل واحد  
من هذه الاقسام وقد يجتمع مع غيره ولا يجوز ان يجعوا على الذهاب  
عن علم ما يجب ان يعلمه والوجه في ذلك ان اخلاصهم بالواجب يجري  
في استحقاق الذم والعقاب به مجرى فعل الفبيح واذا كان المعصوم  
لا يجوز عليه الامر ان منعنا ذلك في كل جماعه يكون هذا المعصوم  
فيها فاما من استدل من مخالفتنا على صحة الاجماع بالخبر وطعن في  
دلالة الآيات فيلزم منه تجوز الذهاب عما يجب علمه عليهم لان الخبر  
انما نفى ان يجعوا على خطا ولم تضمن في الاخلال بالواجب والفظه  
لا يقتضيه فاما لا يجب ان يعرفوه ولم ينصب لهم دليل عليه فيجوز  
ذهابهم عن علمه ولا يجوز ان يجتمع الامة على الخطا في مسائل



كالأجواز ان يجمع على الخطأ في مسألة واحدة ودليل هذه المسألة على ما ذهبنا  
واضح لأن تجويز ذلك يودي إلى خطئه المعصوم لأنه إذا كان لا بد من ان  
يكون الثاني هذه الطائفة أو في الأخرى وكل واحد منهما غلطية فهو  
فأما نحن فنأخذ في علة الإجماع فأنما يعتمدون في نفي الخطأ عن الأئمة ولأن  
في مسألتين على ان يقولوا ان النبي صلى الله عليه وآله نفي الخطأ عن  
نفسه عما لم يفرق بين المسألة والمسلمين فيجب نفي الكل  
**مسألة في ذكر من يجعل الإجماع الذي هو حجة**  
اعلم ان الكلام في هذه المسألة على أصولنا في علة كون الإجماع حجة كما مستغنى  
عنه لأن الإجماع إذا كان علة كونه حجة كون الإمام فيه نفي لكل جماعة كثر  
أو قلت كان قول الإمام في جملة أو مخالفاتها حجة لأن الحجة إذا  
كان هو قوله فبأن شئ اقترن لا بد من كونه حجة لا لجله لا لأجل الإجماع  
وقد اختلف قول من خالفنا في هذه المسألة فمنهم من قال ان الإجماع  
الذي هو حجة هو إجماع جميع الأئمة المصدقة بالرسول عليه السلام ومنهم  
من قال بل هو إجماع المؤمنين خاصة ومنهم من ذهب إلى ان الإجماع الذي  
هو الحجة هو إجماع الفقهاء ولا يعني بخلافنا في هذا الخلاف لأن أصولنا  
يتضمن سواه وقد بينا ما يجب ان يعتمد الخلاف واحد واثنين لأنه  
شأنه خارج عن قول الجماعة ومنهم من قال ان خلاف الواحد والاثنين

في هذا الباب

يخرج القول من ان يكون إجماعاً وهذا القول الثاني أشبه بالصواب  
على مذهبهم لأن الإجماع الذي هو حجة إذا كان هو إجماع الأئمة أو  
فخرج بعضهم عنه بخبره من تناول الاسم والذي يجب ان يقول  
عليه في هذه المسألة ان يقول ليس يحمل الواحد والاثنين الخالفات  
لما عليه الجماعة من ان يكون امام الزمان المعصوم احدهما قطعاً أو تجويزاً  
أو يعلم انه ليس باحدهما قطعاً ويقتضي القسم الأول يقتضي ان يكون قول  
الجماعة وان كثر هو الخطأ وقول الواحد والاثنين لأجل اشتراكه على  
قول الإمام هو الحق والحجة فاما القسم الثاني فاما لا يقتضيه بقول  
الواحد والاثنين لعلمنا بخروج قول الإمام عن قولهما وان قوله في  
أقوال تلك الجماعة بل يقطع على ان إجماع تلك الجماعة وان لم يكن جميع  
الأئمة هو الحق والحجة لكون الإمام فيه وخروجه عن قول من شذ عنها  
وخالفها ومن تأمل كلامنا في هذا الفصل وما حققناه وفصلناه من  
سبب كون الإجماع حجة وعلمنا اننا عن الكلام فيما تكلمنا فيه  
عليه في كتبهم من اقسام الإجماع وما يراعى فيه إجماع الأئمة كلها ان  
العلماء أو الفقهاء وما بينهم في ذلك من الخلاف فان خلافتهم في ذلك  
انما ساء لأن أصولهم في علة كون الإجماع حجة غير أصولنا فمن  
الكلام يجب اصولهم ونحن مستغنون عن الكلام في تلك الفرع



لان اصولنا لا تقتضيها وقد بينا من ذلك ما يرفع الشبهة  
**فصل في ان اجماع اهل كل الاصرار حجة**

اعلم ان القطع على ان كل عصر فيه الحجة لا يتم الا على اصولنا لان تعليل  
كون الاجماع حجة يقتضي عندنا استمرار حكمه في كل عصر ومعا لفوقنا في  
تعليل كون الاجماع حجة لا يتم لغير ذلك لانهم يرجعون منه الى ان  
الله علم من حال جواهرهم من نفي الخطا ما لم يعلمه من الاماكن ابن لم استمرار  
هذا الحكم في كل عصر وقد الزمنا ان اذ كانوا مستدلين بالآية ان براد  
المؤمنين اذا حلت على العموم كل مؤمن الى ان تقوم الساعة على الاجتماع  
وسمى فصلوا بذلك اهل كل عصر كانوا تاركين للظواهر وغير متفصيلين  
من حل ذلك على بعض من كل عصر وكذلك الكلام عليهم اذا استدلوا  
بالحجج فوضع ما قلناه **فصل في ان انقراض العصر غير معتبر**

**في الاجماع** اعلم ان علة كون الاجماع فيه الحجة على مذهبينا <sup>على</sup>  
اعتبار انقراض العصر ولم يذهب من مخالفينا ان الاجتماع ثابت ان يقين  
الكل لا قد دلت على انه انما كان حجة للوثة اجماعا وهو قبل انقراض  
العصر بهذه الصفة فلا معنى لاعتبار غيرها

**فصل في ان الاجماع بعد الخلاف محل بطل حكم الخلاف ام لا**  
اختلف الناس في هذه المسئلة فذهب قوم الى ان حكم الخلاف باق

لا يزول بالاجماع الثاني وقال آخرون ان الاجماع على احد القولين يمنع من  
القول بالآخر ويجوز انه يجري الاجماع للبنيان في المنع من خلافه وفيهم من فصل  
بين ان يكون المجموع ثانيا في المخلعون او لا فقال اذا كان المجموع هـم  
المختلفون كان اجماعا يمنع من القول الآخر وان كانوا غيرهم لم يكن كذلك فقد  
حكى عن بعضهم انه منع من وقوع اجماع بعد اختلاف اصلا والصحيح ان  
الاجماع بعد الخلاف كالاجماع المبتدأ في انه حجة يمنع من الخلاف على كل  
حال لان علمنا في كون الاجماع حجة يقتضي ذلك ولا نفق بين اجتماع  
تقدمه خلاف او كان مبتدأ او انما ضاق الكلام وقويت الشبهة في هذه  
المسئلة على مخالفينا القاطع بصحة الاجتهاد ولان عدم من نفي ان يكون  
الاجماع بعد الخلاف قاطعا للخلاف سى ان الخلاف الاول تضمن لاجماعهم  
على جواز القول بكل واحد من المذهبين مطلقا فاذا حرمنا ذلك للاجماع  
الثاني نقضنا كون الاجماع الاول حجة واذا ادعى كون الاول شرطا  
جاز ان يدعى الثاني ايضا الشرط فيقف الكلام ها هنا او يشبهه على  
مذهبينا لا يلزم شيء من ذلك لانا لاننا ان المختلفين على قولين مجموعين  
على جواز القول بكل واحد منهما لاننا ان الاجتهاد باطل وان الحق بدلول  
عليه وان من جملة غيرهم ومن سوغ مخالفة ان يقول بخلاف  
مذهبه من المختلفين محطى عندنا بطل ما ادعاه من اجماع المختلفين



على جواز القول بكل واحد من القولين وبطلت الشبهة التي هي أم شبهة  
واعان من منع من وقوع اجماع بعد اختلاف فانه متى طوأت بدلالة على ما  
ادعاه لم يجدوا وانما هو محكم محض وقد ابطال هذا القول بان ذكرت مسائل  
كثيرة في الشريعة وقع بينها خلاف ثم اجتمعوا على قول واحد فيها **فصل**  
**في ان الامة اذا اختلفت على قولين او اكثر فانه لا يجوز**  
**احداث قول آخر** اعلم ان اكثر الناس على انه لا يجوز احداث قول زائد  
وذهب قوم من المتكلمين واصحاب الظاهر من الفقهاء الى ان ذلك يجوز  
ويعتلون بانه لو لم يكن كان الاختلاف في انه حجة كالاجماع ويعتلون  
ايضا اذا جاز في الوقت احداث قول زائد فكذلك فيما بعد وعلى هذا  
المنع من ذلك بين لان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق واحد  
منها والآخر باطل واذا كان الثاني بهذه الصفة فاولى ان يكون كذلك  
الثالث وما زاد عليه ولا يخلو من ان يكون الحق في جملة اقوال المتكلمين  
او فيما عداها والاول يقتضي ان الزيادة باطلة لانها خلاف الحق  
والقسم الثاني يقتضي ان يكونوا قد اجمعوا على الذهاب عن الحق وذلك  
ايضا باطل ومن يقول بالاكثر فادبصق عليه هذا الموضع لانه  
لا يسلم له ان الامة اذا اختلفت على قولين فالحق محرمه القول  
الثالث على كل حال بل انها محترمة بشرط الا يردى الاجتهاد اليه بحجة

ان يجوزوه اذا ردى الاجتهاد اليه وهذه جملة كافة **فصل**  
**في** **ان العصابة اذا اعتلت بعلمين او استدلت بدليلين هل يجوز لمن**  
**بعدهم ان يعتل او يستدل بغير ذلك** اعلم ان الدلالة بخلاف المذهب  
والصحيح انه يجوز ان يستدلوا في المسئلة بدليل او اثنين فزيد من بعدهم  
على ذلك طريقة اخرى لان الدليل الثاني كالاول في انه يدل على الحكم  
ويوصل اليه فلو ابطناه لذهابهم عنه لكان ذلك سبطلا للدليلين  
ايضا وقد يجوز ان يستغنوا عنه بدليل عن غيره لقيامه مقامه ولا يجوز  
ذلك في المذهب لان الحق واحد لا يختلف ولا يقوم غيره مقامه وكذلك  
القول في القدرح وابطال الاستدلال انه يجوز ان يزيد المتأخرون على سطر  
المقدمون فاما تاويل الآي وتخريج معاني الاخبار وكل من صنف من  
الفقه يجعل حكم ذلك حكم المذاهب لاحكام الادلة ولا يجوز ان يزيد المتأخرون  
على ما بلغ اليه المتقدم والاثني في نفسى ان ذلك جائز كما جاز في الادلة  
فان تاويل الآي لا يجري مجرى المذهب بل هو بالادلة اشبه والذي يوضح  
عما ذكرناه انا اذا تأولنا قوله تعالى وجوه يومئذ فاضرة الى ربها تأطيرة  
على ان المراد بها الانتظار لا الروية وفرضنا انه لم ينقل عن المتقدمين  
الا هذا الوجه دون غيره جاز للمتأخرين فزيد على هذا التاويل والذهب  
الى ان المراد انهم ينظرون الى نعم الله لان الغرض من التأويلين جميعا



انما هو ابطال ان يكون الله تعالى في نفسه مريئاً والتاويلان معا مشركان  
في دفع ذلك وقد قام كل واحد مقام صاحبه في الغرض المقصود وجرت الثانية لا  
يجري لادلة في انه يعني بعضها عن بعض وخالفنا في هذا الحكم للماضي  
**فصل في الاجماع على انه لا فصل بين المسلمين هل ينع من فصل**  
اعلم ان هذه المسئلة تنقسم الى قسمين احدهما ان يجوعا على انه لا فصل بين  
مسلمين في حكم معين من تحليل او تحريم والقسم الاخر ان يجوعا على انه  
لا فصل بينهما في الحكم اني حكم كان فالقسم الاول لا يشبه في تحريم  
المخالفة فيه لان اجماعهم على انه لا فصل بين مسلمين في تحريم هو اجماع  
على حكم من الاحكام ويجري مجرى اجماعهم على تحريم او تحليل فمن فرق  
بين المسلمين فقد خالف اجماعهم لا محالة ويجري مجرى مخالفي كل اجماع  
واما المسئلة الثانية وهي ان يجوعا على انه لا فصل بينهما في الحكم من  
غير تعيين فهو ايضا جار مجرى الاول في تحريم المخالفة وان استند ذلك  
الى دليل سوى الاجماع لانه اذا علم بدليل آخر ان ذلك الحكم هو التحريم صار  
كنهه على ان لا فرق في التحريم بينهما ومثالب هذا الوجه الاخير  
ما روي عن ابن سيرين من انه قال في زوج وابوين ان للام ثلث ما بقي  
وقال في امرأة وابوين ان للام ثلث جميع المال يخالف كل من تقدم لان  
الناس قبله كانوا بين مذهبين احدهما ان للام ثلث المالا المسلمين

والمذهب الاخر ان لما ثلث ما بقي في مسلمين ففرق ابن سيرين بين ما لم  
يفرقوا بينه وحكى عن الثوري انه كان يقول ان اجماع مع الدنيا يقتضي  
وان الاكل مع النسيان لا يفطر بفضل بينهما وجميع الفقهاء على خلاف  
لان من فطر باحدا فطر بالآخر ومن لم يفطر باحدا لم يفطر بالآخر  
**فصل في ان اجماع اهل المدينة ليس بحجة ويجوز مخالفته**  
حكى عن مالك انه كان يجعل اجماع اهل المدينة حجة وفي الصحابة من ينكر  
ذلك ويقول ان روايتهم بر حجة على رواية غيرهم والذي يقوله انه  
ان كان امام الزمان الذي قد دلت آدلة على عصيته مقيما في المدينة  
فاجماع اهلها حجة طحا العلة لا لشي يرجع اليها لانه لو انتقل عنها الى  
غيرها زال هذا الحكم فلا تاثير للمدينة ومن خالفنا يقول في ذلك ان الله تعالى  
جعل الاجماع حجة وليس اهل المدينة كل الامة ولا هم ايضا كل المؤمنين  
ولا كل العلماء بما راعى فيه اجماع العلماء وما روى من تفضل النبي  
عليه السلام لها والشا عليها لا يدل على ان اجماع اهلها هو الاجماع  
وان اخطأ لا يجوز عليهم ولا تعلق له بذلك فان قيل فلو فرضنا  
ان الرسول عليه السلام قال اجماع اهل المدينة حجة كيف كان يكون الحكم  
قلنا لو وقع هذا القول لدل على ان اجماعهم حجة وان انتقلوا الى  
الكونة فان قيل فلو قال عليه السلام اخطأ لا يقع منهم ما داموا في المدينة

العلماء



قلت ليس يذكر ذلك غير انه ما جرى هذا الذي قد رتبوه ٥

**فصل** في ان موافقة اجماع الامة لمضون خبر هل

يدل على انهم علموا به ومن اجله ٥ اعلم انه لا يجوز ان يجمع الامة على حكم

من الاحكام الا بحجة توجب العلم لان في جملة المجتهدين من لا يجوز عليه

الخطا ولا ترك الواجب واذا ظهر بينهم خبر واحد وعلموا بما يوافق

مضمونه فليس يجوز ان يقطع على ان جميعهم اتوا على الاجله للعلة التي

ذكرناها وان كان متواترا يوجب العلم ولم يظهر سواه بينهم فالاولى

ان يكون علمهم لاجله ومخالفتنا في علة كون الاجماع حجة يقتضون

ان يكونوا ذهبوا الى ذلك الحكم المخصوص لاجل اجتهاد اداهم اليه

والاجل خبر آخر لم يظهر بينهم الاستغناء بالاجماع عنه فلا يجب

القطع على انهم علموا لاجل هذا الخبر الظاهر وهذا منهم قد

**فصل** في هل يجوز ان يجمعوا على الحكم من طريق الاجتهاد او لا يجوز ذلك

اعلم ان هذه المسئلة فرع على القول بصحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم

والاحكام وان الله تعالى قد تعبد نابه ومن دفع العبادة بالاجتهاد

وان يكون طريقا الى العلم بالاحكام لا كلام له في هذا الفرع وسند على ان

الاجتهاد في الشريعة باطل عند البلوغ الى الكلام فيه باذن الله ومشيئته

وانما يحكم في هذه المسئلة من ذهب الى العبادة بالاجتهاد وليس لاحد

ان يقول ولم لا يجوزون وان لم تعبد بالاجتهاد ان يجوه الخطيئين على حكم

من الاحكام من جهة الاجتهاد قلت تمنع من ذلك انه اجماع منهم على الخطا

وقد بينا انهم لا يجوهون على خطا لان في جملة من لا يجوز عليه الخطا

واذا كان بين الامة اختلاف في صحة الاجتهاد وانه طريق الى العلم

بطل تقدير هذه المسئلة لان الاجماع اذا كان هو اجماع جميع الامة

فغير من ينفي القياس والاجتهاد فلا سبيل الى ان يكونوا مجتمعين

وهذا محالهم على حكم واحد من طريق الاجتهاد واعتلال المخالفين

في هذا الموضع بقولهم ان نفاه القياس قد تناقض وتستعمل القياس وهي

لا تشرعقل منهم بالبطل لان هذا ان جاز فانما يجوز على الواحد والاشهر

ولا يجوز على الجماعة التي تحصل ونظن ونشقق الشعور التدقيق و

التحقيق وهذا مني منهم للفقير والفضلة وقلة الفطنة وتعلقهم

ايضا بان الخلاف في خبر الواحد كالخلاف في القياس وقد يجوهون

لاجله باطل ايضا لاننا لا نجيز على من يخالف في خبر الواحد ان يجمع

على حكم من الاحكام لاجله في موضع من المواضع فالمسئلة واحدة

فاما العموم وان وقع خلاف في ان وضع اللغة يقتضي الاستغراق فلا

في ان العرف الشرعي يقتضيه ومن ارتكب انه لا عرف في العموم لغوي

ولا شرعي لا يصح ان يستدل بظاهر العموم بل بقرينة ودلالة فاما



تتفق من إلى الإجماع على الحكم من طريق الاجتهاد بان الإجماع مقطوع به  
وباطريقه الاجتهاد لا يقطع عليه فليس بشي لا غير متفق ان نصير  
على بعض الوجوه ما ليس بمقطوع به مقطوعا عليه وبغير الحال به لان  
الحكم اذا حكم بطريقه الاجتهاد انتفى حكم القطع وان كان الاصل الذي  
هو الاجتهاد ليس بمقطوع به فانما ادعاهم في احكام كثيرة انهم اجعوا  
عليها من طريق الاجتهاد كما جماعهم على قتال اهل الردة بعد الاختلاف  
وان الاتفاق لا رجة له الا الاجتهاد وكذلك الاتفاق على امامه  
ابي بكر بعد الاختلاف وطريقها الاجتهاد فليس بمضيق ومن اين ظهر  
الاتفاق على قتال اهل الردة لم يكن الا عن اجتهاد وله وجه في مضمون  
القرآن قد تعلق بها واما امامته ابي بكر فاذا سلم الإجماع باطنا وظاهرا  
عليها فغير مسلم انه عن اجتهاد واليكينة تنزع انها كانت عن رض من  
الرسول عليه السلام على امامته ولجد كثير من مصنفى اصول الفقه تسع  
من القول بجواز ان يجتمع الامة على الشئ بتجيت او تقليدا وفي الفقهاء  
من يبين ذلك ويصرح بان اجماعهم قد يكون تارة عن توقيف واخرى  
عن توفيق وعلى اصولهم يجب ان يكون ذلك جائزا لا يمنع منه مانع واذا  
جاز الخطا على كل واحد منهم وجاز ان يعلم الله تعالى في جماعتهم خلاف ذلك  
وجاز ايضا ان يكون قول كل واحد تسويغ مخالفته ولم يجز ذلك في الجملة

فلا جاز ان يجتمع على القول بالتجيت والتقليد اما من كلام بعضهم  
ويوجب الله سبحانه وتعالى اتباعه وكونه حجة لان المعول على ما  
يعلمه الله سبحانه من المصلحة وهذا ما لا انفصال له عنه فاقيل  
تلكيف لا يلزمكم انتم مثل ذلك وانتم تقولون ان الإجماع حجة فليست  
يجوز ان نخت ونقل كل من عدا الامام فانما الامام نفسه فذلك لا  
عليه لانه قبيح والقبح قد امان منه لعصمة فبان الفرق بيننا وبينكم  
في ذلك **فصل** في القول اذا ظهر بين العصاة ولم يعرف له مخالفة  
كيف حكمه **هـ** اعلم ان القول اذا ظهر وانتشر ولم يكن في الامة الا قائلان  
وعامل عليه اراض يكون ذلك القول قولا له حتى لو استغنى لم يفت  
الامة ولو حكم لم يحكم الا به فهو الإجماع الذي لا شبهة في انه حجة وحت  
فاما اذا انتشر القول ولم يكن بينهم الا قائلان به او سالت عن الكثير  
عليه فقد اختلف الناس فيه فذهب اكثر الفقهاء وابو علي الجبائي  
الى انه اجماع وحجة وذهب ابو هاشم وجماعة من الفقهاء الى ان ذلك  
حجة وان لم يكن اجماعا وقال آخرون من الفقهاء الى ان ذلك حجة وان  
لم يكن اجماعا وقال آخرون من الفقهاء ليس ذلك بحجة ولا اجماع واليه  
ذهب كثير من اهل الظاهر وهو مذهب ابي عبد الله البصري وهو  
الصحيح الذي لا شبهة فيه واما قلت انه الصنيع دون ما عداه



لأن التكرار عن الإنكار لا يدل على الرضا به لأنه قد يكون لأمرين مختلفين ودوام  
متباينة من تقيّة ورهبة وهيبة وغير ذلك من الأسباب المعتادة  
في مثله وإنما يقتضي الرضا إذا علمنا أنه لا وجه له إلا الرضا ولا سبب يقتضيه  
سواه وإذا لم يدل المسالك عن التكرار على الرضا فلا دلالة فيه على وقوع الإجماع  
ومن رأى من يطعن في هذه الطريقة أن كل مجتهد مصيب يقول  
زائدا على ما ذكرناه أن المسالك عن التكرار إنما يدل على أن ذلك الفعل  
أو القول ليس بمنكر وقد يجوز أن لا ينكر القول على قائله لأجل أنه صواب  
من القائل وإن لم يكن عند من أسك عن التكرار صوابا في حقه وقد يوجب  
عند أهل الاجتهاد بعض الأفعال من غير أن لم يعتقدوا صوابا في  
حقه وما يرجع إليه ومن لا يرى صحة الاجتهاد لا يفصل هذا التفصيل  
فإذا كان ترك التكرار لا يدل على الرضا فلا يجب أن يستعده منه وإذا  
لم يقطع عليه فلا إجماع في ذلك ولا حجة فاما نقول أبو هاشم وغيره في  
أنه حجة وإن لم يكن إجماعا على أن الفقهاء يمتدونه ويقولون عليه بخبر  
به فليس بشئ لأنه غير مسلم طرأ جميع الفقهاء يجزمون به ثم لو سلم  
ذلك لم يكن في ضلال حجة لأن تقليدناهم غير جائز وما طعن به على هذه  
الطريقة زائدا على ما ذكرناه أن المسالك عن التكرار لا يدل على  
التصويب لأنه غير منكر أن يكون المسك شاكاً في كون ذلك منكراً

أو متوقفاً وإنما يجب أن ينكر المنكر إذا علم منكراً وما يقال على هذه  
الطريقة من أنه لا يجوز أن يقرض العصر ويمتد الزمان على هذا الشك  
والتوقف ليس بمجتهد أيضاً لأن الشك قد يجوز أن يستمر لاستمرار  
أسبابه ولضعف الدواعي لتحقيق المسئلة والقطع على الحق فيها وكل  
هذا لأمرين التي يتعللون بها تقريرات لا تقتضي قطعاً ولا تجب علماً  
**فصل** في حكم القول إذا وقع من الصحابي ولم يظهر ولم يعرف  
له مخالف **هـ** أعلم أن في الفقهاء من يجري هذه المسألة مجرى الإجماع  
وهذا بعيد جداً لأن القول إذا لم تقع الثقة بسماع كل أحد من العلماء  
له وجوز أن يكون فيهم من لم يسمعه فكيف يقطع على صام به أو جرحه  
إنكاره عليهم وهم لم يسمعه ولم سق إلا أن يقال إذا نقل في الحادثة  
قول واحد لم ينقل سواء وجب أن يكون هو الحق لأن الحق لو كان  
في غيره لنقل كما نقل هذا وذلك أيضاً لا يلزم لأنه لا يمنع أن يكون  
الحق في هذه المسئلة ما دعاه داع إلى أن يفتي بالحق فيها فلا يفتل  
قوله لأنه لم يكن له قول يجب نقله فاف قد رنا أن الحاجة ماسة  
والدواعي متوفرة إلى قول الحق فيها ومع هذا لم يظهر إلا قول واحد  
فلا بد من شرط آخر زائد على ما ذكرناه وهو أن لا يكون للحق مانع  
أظهره الحق لأننا إن جوزنا أن يكون هناك مانع لم يقطع على أن الحق



بما ظهر وادون ما لم يظهر وهذه جملة كافيه **فصل**  
 في هل يجوز زعم اختلاف الصحابة اتباع بعضهم دون بعض **اعلم** انه  
 قد ذهب قوم من الفقهاء وغيرهم الى انه يجوز ان ياتوا مع اختلاف الصحابة  
 بقول بعضهم دون بعض ويجوزوا ايضا للعالم ان يقلد من هو اعلم منه ومنع  
 آخرون من ذلك كله وذهبوا الى انه لا يجوز لمن يتمكن من العلم ان يقلد  
 غيره وان يتبعه بغير دلالة وهو الصحيح ومعلوم ان هذه المسألة مبنيّة  
 على القول بصحة الاجتهاد وان كل مجتهد مصيب وان لم يكن ليس في واحد  
 من الأقوال واذا كنا لا نذهب الى هذا الاصل فلا معنى للكلام في  
 التفرع عليه وقد اجمع كل من نفى القياس والاجتهاد في الشريعة على ان  
 ذلك لا يجوز والذي ذهب اليه ان على التسميات ادلة قاطعة توجب  
 العلم بالعقليات وكما لا يجوز لاحد ان يقلد غيره في العقليات كذلك  
 لا يجوز في التسميات فالعلة الجامعة بين الامرين انه يتمكن من ان  
 يكون كالعالم بالنظر والخص اذا تمكن من ذلك لم يجز له التقليد  
 وانما جاز للمستفتي تقليد العالم لانه لا يتمكن من العلم ولا ما يتمكن منه  
 العالم وفي هذا القدر كفاية **باب**  
 الكلام في القياس وما يتبعه ويلحق به **فصل** **في محتاج الى نقده**  
**اعلم** ان الخلاف في القياس لما كان اتابع بين من جعله دليلا شرعيا

يدل على الاحكام الشرعية كالخصوص وبين من نفى كونه بهذه الصفة ويجب ان  
 نعلم امام ذلك الكلام في ان الاحكام الشرعية لا بد عليها من دليل ثم ينبت هل  
 يصح كون القياس دليلا على الاحكام الشرعية او لا يصح ذلك واذا صح هل  
 ثبت كونه دليلا او لم يثبت لان ادلة الشرع على اجتماع واختلاف هي  
 الكتاب والسنة المقطوع بها والاجماع والقياس والكتاب والسنة  
 في ان الكتاب والسنة المقطوع عليها دلالة على الاحكام وقد دللنا على ان  
 الاجماع ايضا كذا ودللنا في باب الكلام في الاخبار على ان الخبر الواحد  
 ليس بدليل شرعي وان جاز في العقل ان يكون كذلك وسئل على ان القياس  
 ايضا ليس بدليل على الاحكام وان جاز في العقل لو تعبد الله به ان يكون  
 ولا بد من الرد على من خالف في انه لا بد في كل حكم شرعي من دليل عليه  
**فصل** **في انه لا يجوز ان يعرض الله تعالى الى التفتي**  
 عليه السلام ان العالم ان يحكم في الشرعيات بما شاء **اعلم** انه لا يختار الا القضاة  
**اعلم** ان الصحيح ان ذلك لا يجوز ولا بد في كل حكم من دليل لا يرجع الى اختيار  
 الفاعل والعلم بانه لا يختار الا القضاة غير كاف في هذا الباب وخالف  
 مومن بن عمر في ذلك وقال لا فرق بين ان ينقض له على الحكم وبين ان  
 يعلم انه لا يختار الا ما هو المصلحة فيقوض ذلك الى اختياره والذي  
 استدل به في الكتب على هذه المسألة انه لا بد في الشرع من دلالة



مميزة للصلاح من الفساد واختيار المكلف يجوز ان يتناول المفسدة كما يتناول  
المصلحة فلا يميز فيه وربما حلوا ذلك على الاخبار وانما كما لا يجوز ان يتحقق  
منه الاخبار بميزة لا تستدق بقرينة الصدق دون الكذب فكذلك الاحكام لا يجوز ان  
منه بميزة فلا تميز للصلاح من الفساد وربما الزعموا اختيار النبي بغير محجة ولا  
كلامه بان تعلم انما الاختيار لا من هو خير وهذا القدر غير كاف ومن خالف ان  
ان هاهنا كماله بميزة وهي قوله تعالى له من امر ما شئت فقد علمت انك لا تتوكل  
الا الصواب لانه قد امن بهذه الطريقة من الخطا كما امن بالنس على الحكم بعينه  
وانما الفرق بينهما ان احدهما جمل والآخر مفصل وربما ارتكبا في الاخبار ما  
ارتكبه في الاحكام وفي تمييز النبي من النبي وليس اذ عرف من بين  
الاخبار عن الاحكام وبين غيرهما من الاخبار لم يميز لغيره ان يسمي بين الكل  
ولا مانع وقد كنت مضطربة هذه الطريقة في كسبي بان قلت اذا جعلتم  
كون الحكم صلاحا وصوابا الاختيار له جعلنا الكلام في نفس الاختيار ونقول  
الاختيار فعله ويمكن عده ان يكون قبيحا اذا اقلق ببيع كما يمكن ان يكون حسنا  
بقاى شئ لامن في هذا الاختيار ان يكون قبيحا وهو اذا اقدم عليه مخاطرة  
يجوز كونه قبيحا والادام على ما عجز الفاعل كونه قبيحا كالاقدام على ما يوجب  
في النجس فان قالوا لامن ذلك بغير الله تعالى له على الجملة انه لا اختيار ولا يقدم  
الا على الحسن قلت هذا الخبر انما يفيد حسن ما يقدم عليه بعد فعله

له واختياره آياه وهو يحتاج الى اشارة مميزة قبل الاختيار وقبل الفعل لتمييزه  
القبيح من الحسن قبل الفعل فيا من الادام على ما يجوز كونه قبيحا واذا لم  
يتقدم لشارة مميزة وجعلتم الاشارة له على حسن الفعل اختياره له بقاى شئ  
ما من في هذا الاختيار ان يكون قبيحا ولا اشارة مميزة متقدمة فان قلتم بان  
يقال له قد علمنا انك لا تفعل اختيارا الا وهو حسن قلت هذا يقتضي ان  
انما يعلم حسنه بعد فعله له وهو اذا فعله زال التكليف عنه فيه وهو قبل  
يفعل مكلف لان يفعل احسن والصلاح بقاى شئ تميز له قبل الفعل ما هو  
صلاح من غيره او ليس هذا يقتضي ان لا اقدم على الا ما من ان يكون قبيحا ولما  
قامت هذا الكلام وبعد غير كاف لان الخالف ان يقول الغرض ان يات  
المكلف من ان يفعل قبيحا او مفسدة فيستحق الذم فاقى فرق بين ان يجعل له  
على ذلك هي نفس الفعل وعلى الوجهين جميعا هو من نفس الفعل القبيح وتخلص  
من الذم وليس بحسب ما قيل من ان الاشارة اذا لم تقدم الفعل كان مقبولا  
على ما لا ناس ان يكون قبيحا لانه قبل ان يفعل شئ قيل له قد علم انك لا تختار  
الا احسن فهو آمن من الادام على القبيح قبل الفعل وبعد غير ان ذلك وان جاء  
في الفعل الواحد او الاثنين فمن يجوز ان يكون المعلوم من حاله في كل افعاله  
انه لا يجوز غيرا منها الا ما هو حسن ومصلحة من غير اشارة مميزة متقدمة  
كما لا يجوز ان يكون المعلوم من حاله انه لا يقع منه ابدا الا الفعل الحكم اتفاقا من



بغير علم تقدم وهذا يجوز في الآتي ان يقع منه الحرج والاشنان اتفاقا ولا يجوز  
ان يكتب الكثير ولا علم متقدم وكذلك لا يجوز من المخرج ان يلقى بالشهد  
الكثير ابدأ على سبيل الاتفاق من غير علم له تقدم ذلك وان جاز ان يقول  
البيت الواحد وما جرى مجراه نصار الكثير مما لا يلزم مجرى انفق بل  
مذهب مؤيد بن عمران على كل حال لانه كان يذهب الى جواز ذلك  
ابداً من غير علم على سبيل الاتفاق فان قيل اذ انتم اعتمدتم في كتب  
الامامة في زيادة الاختيار للامام على ان عصمته تحيل اختيار الامة له  
وابطلتم ان يكون المعلوم انتم لا تختارون اتفاقاً الا المعصوم بهذه  
الطريقة التي طعنتم لان فيها يعيب جواز اختيار الامام مع عصمته  
قلنا يمكن ان يقال هناك انا اذا قدرنا ان يقول الله تعالى لمن كلغة  
اختيار الامام قد علمت انك لا يقع منك الا اختيار المعصوم من هذا  
نقص على الامام وان كان بواسطة وانما منع من اختيار المعصوم من غير استناد  
الى هذا النص على ان هذا ان اتفق في بعض الامة لا يجوز ان تنقض كل امام  
كلما في الكتابات ونظم الشعر وما اشبه ذلك فاما الزامهم الجارح عن الغيبة  
بالصلح اتفاقاً من غير علم واختيار الامة من غير مجزئ يمكن ان يلتزموا ذلك  
القليل دون الكثير والمرّة الواحدة دون المرات كما قلنا في الكتابات وغيرها  
كما اعتمدنا في بعض كتبنا عند الكلام على هذه الطريقة على ان التكليف بالامانة

متممة متقدمة فيجب وان علم المكلف ان المكلف تتفق الاصابة منه وضربها  
كذلك المثل بمن كلف غيره ان يخبره بما في البيت من خيرا مارة ويمكن ان  
يعرف من على هذه الطريقة بان العلم بالعواقب فيما متعذر واكثر ما يحصل  
لنا غالب الظن وليس يتقيد ما هنا الظن مقام العلم ولو علمنا العاقبة  
وانه لا يختار الا الصواب حسن التكليف فان قيل حكم ما يقع به التمييز  
للمكلف حكم القدرة والتكليف في وجوب تقدم ذلك على وقوع الفعل قلنا  
يمكن ان يقال ان الذي يقع به التكليف في الموضع الذي ذكرناه ايضا متقدم  
وهو اعلام الله تعالى له انه لا يختار الا الحسن وما فيه المصلحة وهذا  
دليل متقدم يقع به التمييز ثم الفرق بين تقدم القدرة والتكليف وبين  
تقدم دليل التمييز واضح لانه متى لم يتقدم الاقدار والتكليف استحالة  
وقوع الفعل ثم يقال لمن سلك هذه الطريقة ليس الذنب الصحيح  
هو ان المكلف لا يعلم ان الفعل واجب عليه قبل ان يفعل كالصلوة لانه  
يجوز الاحترام قبل نيلها فلا يكون واجبة عليه وانما يعلم بعد الفراغ منها  
انها كانت واجبة فقد صارت اماره وجوب الفعل عليه متأخرة عن  
متقدمة ولم يجزى الاقدار والتكليف فالاجرى الموضع الذي اختلفنا  
فيه هذا المجزى وقد قلنا مؤيد بن عمران في نضر قوله باشيا اولها قوله تعالى  
كل الطعام كان حلالا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فاختار



التحریم الیه وثانیهما ما روی من أنه علیه السلام لما سئی عن التعمیر بنی مکة  
قال له العباس رحمه الله الا اذخر یا رسول الله فقال علیه السلام الا اذخر  
وهذا يدل علی اضافته التحکم الی رابره وثالثهما ما روی من قوله علیه السلام عوف  
لکم عن التحیل والرفیق فاضاف علیه السلام العفو الی نفسه دون الوحي  
فیقال له فيما تعلق به اولا ليس يمنع ان يضاف التحريم الیه علی السلام  
وان كان عن وحي من حيث كان مرديا له المنا وقد يضاف التحريم ايضا  
الی الكتاب فيقال ان الكتاب حرم كذا وكذا ان كان الله تعالى حرمه ويمكن ايضا  
ان يكون حرمه بالنذر او باليمين وقد قال قوم انه غير ممتنع ان يكون الله تعالى  
كله الاجتهاد واداه الاجتهاد الی تحريم فاضاف التحريم الیه وكل واحد من  
هذه الوجوه يمنع مما يتعلق به سويس ويقال له فيما تعلق به ثانيا  
من اين لك ان الله صلى الله عليه وآله ما كان عارضا علی استثنائ الاذخر لو لم يذكر  
العباس به واذا كان ذلك جازيا غير مقطوع علی خلافه سقط استدلالك  
وقد يجوز ايضا ان يكون الله تعالى قد اعلم بالوحي ان العباس رضي الله عنه  
قد يقع منه الاعتراض بل كرا اذخر وان الصلاح ان يستثنى الاذخر عند قوله  
ولو لا قوله لكان الصلاح ان يتعلق التحريم به محققا الى غير ويمكن ايضا  
ان يكون الله تعالى امره بالتحريم ما عدا الاذخر امر اجزا وخيره في الاذخر  
فلما ذكره العباس اختار علیه السلام استثنائه الذي قد جعل الیه ايجابا

حققه ويقال له فيما تعلق به ثالثا ليس اضافته العفو الیه بكونه الله تعالى  
قال برابره بل لا يمنع ان يقول ذلك وهو عن وحي كما يقول حرمت وحلت  
من حيث كان مودة بالتحريم والتحليل فصل في القياس  
والاجتهاد والراي ما هو وما معاني هذه الالفاظ هـ اعلم ان الواجب  
على من نفى شيئا او اثبت ان متدى بذكر حقيقته والقياس هو اثبات  
مثل حكم المقيس عليه للمقيس وله شروط لا بد منها وان كان الحد هو  
ذكرناه وهو ان يكون الاصل الذي هو المقيس عليه وحكمه معلومين يعلم  
ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي لا جله جعل حكم احد ما حكم  
صاحبه والذي يدل على صحة ما ذكرناه انه قد يعلم المقيس عليه وحكمه ويعلم  
ايضا الفرع الذي هو المقيس والشبه الذي بينهما ولا يثبت للفرع مثل  
حكم الاصل فلا يكون قايما واذا اثبت مثل حكم الاصل للفرع كان قايما  
فوضح ان القياس ما حدناه فاما قولنا اثبات فانه يجري على العلم  
والاعتقاد والظن والخبر غير انه يعرف الشرع مقصورا على العلم وما  
يجري مجرى ذلك من الاعتقاد والخبر تابع لذلك وما يجب علم ان  
حقيقه القياس في العقل والشرع لا يتجلى وانما يتجلى في احكام ترجع الی  
العلة لان العلة العقلية موجبة ومثيرة تاثير الايجاب والتعقيب  
ليست كذلك عند من اثبت قياسا شرعيا بل هي تابعة للدواعي والمصالح



المتعلقة بالاختيار والعقل في القياس العقلي لا يكون إلا معلومة وفي السمع  
 تكون مفسومة ومبني على العقل فعلق الحكم بها لم ينجح في تعليله عليها  
 إلى دليل متناهي وليس كذلك علة السمع فانها عند كثير من محققيه  
 لا تكون في تعليل الحكم بها في كل موضع وجدت فيه ان تعلم بل لا بد من تعبد  
 بالقياس حتى يعلق الحكم بها في كل موضع وايضا فعلة السمع قد يكون مجموع  
 اشياء وقد يكون مشروطا في كونها علة وقد يكون علة في وقت دون وقت  
 وعين دون عين والوقت واحد عند من اجاز تخصيص العلة منهم وقد  
 تكون العلة الواحدة علة لاحكام كثيرة وكل هذا ينافي في علة العقل العلة  
 الشرع وانما افترقا لما ذكرناه من اتا العقلية موجبة والسمعية راجعة  
 إلى الذواعي والمصاح فاما الاستدلال فهو مشتق من الدليل وكل من توسل  
 بدلالة الحكم من الاحكام كان مستدلا عليه سواء كان ذلك الدليل ثانيا  
 عند من جعل القياس الشرعي دلالا في الشرع نصار قولنا استدلالا اعم من  
 قياس فاما الاجتهاد فهو موضوع في اللغة لبذل الوسع والطاقة في الفعل الذي  
 يلحق في التوصل اليه بالمشقة كحمل الثقل وما جرى مجراه ثم استعمل فيما يتوصل  
 به إلى الاحكام من الأدلة على وجه يشق وفي الفقهاء من فصل بين القياس والاجتهاد  
 وجعل القياس ما قبل اصله الذي يقاس عليه والاجتهاد ما لم يقين فيه اصل  
 يشار اليه كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيم المتكافئات وارش النجاشيات

وفيهم من ادخل القياس في الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه وليس يمنع ان يكون  
 قولنا اصل الاجتهاد اذا الخلق محمولا بالعرف على من عول على الظنون والامارات  
 في اثبات الاحكام الشرعية دون من لم يرجع إلا الأدلة والعلوم فلما اراى  
 فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب والاعتقاد وان استند إلى الأدلة  
 دون الامارات والظنون والذي يدل على ذلك انهم يقولون فلا تبي  
 العدل وفلان يرى العدل والبغداديون يرون ان الاعراض كلها لا تبي  
 والبصريون يذهبون إلى ان فيها ما يبي ولو كان الراى مقصورا على الظنون  
 والامارات على ما قاله مخالفنا لما جاز ما ذكرناه وسنستقصي الكلام في  
 هذا الموضوع اذا انتهينا إلى حيث يطبق به من من هذا الكتاب بعون الله  
**فصل في ذكر اختلاف الناصي القياس** اختلف الناس  
 في القياس الشرعي فمنهم من احال ان يتعبد الله تعالى به من طريق العقل  
 وادعى انه لا يمكن ان يكون طريقا لمعرفة شيء من الاحكام وربما اعتمدوا  
 في احالته على تعلقه بالظن بخفي ويصيب او من حيث يورى إلى تصاد  
 الاحكام وتناقضها وفيهم من ابطال القياس من حيث لا سبيل إلى العلم  
 بالله ثبت الحكم في الأصل ولا إلى غلبة الظن في ذلك لفقد دلالة اماراة  
 يقينية وبهم من اجاز التعبد به ونفاه من حيث وقعت الشرعيات  
 على وجه لا يسوغ معها القياس ومن هذا الوجه نفى النظام القياس



او من حيث لا يجوز ان يقدر الله تعالى بالمكلف على اخفض النيات من رتبة مع  
قد رتب على اعلامها هذه طريقه بعض اصحابه اورد وغيره ومنهم من جوز في  
العبادة به غير انه نفاه من حيث لم يثبت دليل التقيد به او من حيث خلافه  
فاما من اثبت فانهم يتخلفون ايضا فانه من اثبت من طريق العقل بان كان  
هو لا يشك اذ ومنهم من اثبت سماعا وذهب الى ان العقل لا يدل على شئ منه  
وهؤلاء هم المحصولون من منبني القياس والذي نذهب اليه ان القياس  
مخطوئته الشرعية استعماله لان العبادة لم ترد به وان كان العقل يجوزنا  
ورود العبادة باستعماله ونحن نتكلم على كل من خالف ما اخترناه من  
**فصل في جواز التعبد بالقياس** اعلم انا اذ اثبتنا ان  
القياس الشرعي يمكن ان يكون طريقا الى معرفة الاحكام الشرعية فقد جرى  
القياس مجرى الادلة الشرعية كلها من نص وغيره فمن منع مع شئ من ذلك  
من ان يدل الله تعالى به كما يدل بالنص على الاحكام فمنع من جواز التعبد  
الى خلافه والذي يدل على صحة معرفة الاحكام به ان لا فرق في صحة معرفتنا  
بحريم النبيذ المسكرين ان ينص الله تعالى على تحريم كل مسكر وبين ان  
ينص على تحريم الخمر بعينها ثم ينص على ان العلة في تحريمها شدة هلاكها لافرق  
بين ان ينص على العلة وبين ان يدلنا على دليل غير النص على انه حرم الخمر  
لشدة هلاكها او يصيب لنا العادة بقلب عند ما في ظننا ان تحريم الخمر لهذا

مع ايجابه القياس علينا في هذه الوجهه كلها لان كل طريق منها يوصل الى العلة  
بحريم النبيذ المسكر فافزع جواز العبادة باحد هذا كدافع جواز ورودها ببيانها  
وفي العقلية مثال كذلك لانه لا فرق في العلم بوجوب تجنب سلوك بعض  
الطرق بين ان يعلم ان فيه سبعا مشاهدة وبين ان يعلم بحريم بوجوب العلم  
او بحريم يقتضي غلبة الظن ولا فضل بين جميع ذلك في الحكم الذي ذكرناه  
وبين ان ينص لنا على صفة الطريق الذي فيه التسع او يصيب لنا اشارة  
على تلك الصفة فاما من حال القياس لتعلقه بالظن الذي يخطئ في  
يصيب فالذي يطل قوله ان كثير من الاحكام العقلية والشرعية تنافي  
للظنون ومثاله في العقل علما بحسن التجارة عند ظن الترخيم ورجحها  
عند ظن الخسران ونفع سلوك الطريق عند ظننا ان فيه سبعا او ما جرى  
مجراه من المضار ووجوب النظر في معرفة الله تعالى عند ما الداعي  
وخطور الخاطر الذي يحصل عند الخوف ووجوب معرفة الرسل عليهم السلام  
والنظر في مجزائهم مجرى على هذا الوجه ايضا فاما تعلق الاحكام الشرعية  
بالظن فاكثر من ان يحصى نحو وجوب التوجه الى القبلة عند الظن انها  
في جهة مخصوصة وتعدى النفقات واروش الجبايات وقيم الملتفات  
والعمل بقول الشاهدين وما يجب علمه ان الظن وان كان طريقا الى العلم  
بوجوب احكام على نحو ما ذكرناه وتساوى من هذا الوجه الظن والعلم لانه



لا فصل بين ان يظن جهة القبلة او يعلمها في وجوب التوجه وكذلك  
لا فصل بين ان يظن انحراف في التجارة او يعلمه في تجرأ فانه لا يباين الظن  
العلم من وجوه اخرى ولا يقيم فيها مقابلة لان الفعل الذي يلزم المكلف  
فضله لا بد ان يكون معلوما له او في حكم المعلوم بان يكون مستكنا من العلم  
به او يكون سببه معلوما اذا تعدد العلم به بعينه ولا بد ايضا من ان يعلم  
وجوبه ووجه وجوبه اما على جملة او على تفصيل والظن في كل هذه  
الوجوه لا يقيم مقام العلم لانه متى لم يكن ظاهرا بجميع ما ذكرناه او مستكنا من  
العلم به لم تكن علمه من احد فيما تعبد به وجرى مجرى الا يكون قادرا لا  
متى لم يعلم الفعل ومبرزه لم يتمكن من القصد اليه بعينه وبالظن لا يتبين  
الاشياء والما بين ها العلم متى لم يكن عالما بوجوب الفعل كان مجرزا كونه  
غير واجب فيكون متى اقدم عليه مقدما على ما لا يامن كونه قبيحا والافدام  
على ذلك يجرى مجرى الافدام على ما يعلمه قبيحا في القبح ومتى علمه واجبا  
فلا بد من ان يعلم وجه وجوبه على جملة او تفصيل لانه لو كان ظاهرا لوجه  
لكان مجرزا انتفاء وجه الوجوب عنه بغيره الامر الى تجرزه كونه غير واجب  
وفي فاعلم هذه الجملة بطلان قول من انك تعلق الاحكام بالظن من ومن  
توهم على من سلك هذه الطريقة انه قد اثبت الاحكام بالظنون فهو  
متعد لان الاحكام لا يكون الا معلومة ولا تثبت الا من طريق العلم

من غيره

الا ان الطريق اليها قد يكون العلم تارة والظن اخرى لا نأخذ في طريق سبعا  
وجوب علينا تجنب سلوكه فالحكم الذي هو قبح السلوك وجوب التجنب  
معلوم لا مطلق وان كان الطريق اليه هو الظن وتعلق الظن بها  
غير متعلق العلم لان الظن تعلق يكون السبع في الطريق والعلم تعلق  
بقبح سلوك الطريق فالعقوبة في العلم بوجوب التوجه الى جهة القبلة  
عند الظن بانها في بعض الجهات تجري على ما ذكرناه فيكون فيه الحكم  
معلوما وان كان الطريق اليه مطلقا فاما من حال القياس من حيث  
يؤدي الى تضاد الاحكام فبشبهته ان يقول اذا كان الفرع شبه بال  
محرم وشبه باصل محلل فلا بد على مذهب اهل القياس من رده اليها  
معا وهذا يؤدي في العين الواحدة الى ان تكون محرمة محللة ولين اثبت  
القياس ان يقول في جواب ذلك ان كان الفرع مشبها لاصل محرم وآل  
محلل عند اثنين لزم كل واحد منهما اذا اجتهاده اليه فليزم التحريم  
من اشبهه عند الاصل المحرم والتحليل من اشبهه عند الاصل المحلل ولا  
تضاد في ذلك وان اشبه الاصلين المختلفين عند مكلف واحد فهو  
عند كثير منهم مخير بين الامرين فانهما اختار له منهما كما نقول كلنا في  
الكفارات الثلاث فلا تضاد ايضا في ذلك وعند قوم منهم انه لا بد  
هذا الموضع من ترجيح يقتضي حمل الفرع على احد الاصلين دون الآخر



فانما من بطل القياس من حيث لا طريق له غلبة الظن في الشريعة فانه  
يعتد على ان يقول قد علمنا ان القياس لا بد منه من حمل فرع على اصل بعلة  
وشبه والعلة التي تتعلق بالحكم بها في الاصل لا يخلو من ان يكون الطريق  
الى اثبات كونها علة العلم والظن والعلم لا يدخل له في هذا الباب <sup>المستقل</sup>  
من متبقي القياس في الشرع يجعلون العلة المستخرجة هاهنا تابعة <sup>للظن</sup>  
وانما يجعلها معلومة من اعتقاد ان على العلة الشرعية اداة توصل الى <sup>العلم</sup>  
كالعقليات ونقول هذه الفقرة واضحة البطلان فان كانت العلة ثبتت  
علة بالظن فقد علمنا ان الظن لا يثبت له من اماره والا كان مبتدأ الحكم  
له وليس في الشرع اماره على ان التحريم في الاصل المحرم انما كان لبعض صفاته  
نكيف يصح ان يظن ذلك وليس يشبه هذا ظن الرجحان الحرام ان الحياة  
او الهلكة وان العلة في جهة مخصوصة وظلمة الظن في قيم المتلفات  
واروش انجديات لان ذلك كله يستدل الى عادات وتجارب وامارات  
معلومة متفرقة ولهذا تجد من لم يجز قط ولم يجزه محتر من احوال الحياة  
لا يصح ان يظن فيها رجحان الاخر انما كذلك من لم يسافره ولم يجزه عن  
الطريق لا يظن نجاة ولا عطا ومن لم يعرف العادة في القيم يمارسها  
لا يظن ايضا فيها شيئا وجميع ما يقبض به والظنون متى قامت له  
وجدته مستندا الى ما ذكرناه مما لا يصح دخوله في الشرعيات ولا حمل

قوة هذه الطريقة ذهب قوم من اهل القياس الى ان العلة الشرعية لا تكون الا  
منصوصا عليها اما صريحا او تبنيها ونزل قوم منهم رتبة فقالوا انها لا يثبت  
الا باداة شرعية ومن طعن على القياس من هذه الجهة التي بسطناها لا بد  
ان يكون مجزأ للعبادة به ومعرفة الاحكام من جهة لو حصل الظن الذي  
منع من حصوله ولا بد من ان نقول ايضا ان الله تعالى لو نزل على العلة  
او اسر الرسول صلى الله عليه وآله بالنص عليها ثم تعبدنا بالقياس لوجب حمل  
الفرع على الاصول بل الذاهب الى هذه الطريقة ربما يقول لو نزل الله تعالى  
على العلة في تحريم الخمر وصريح بانها الشدة المطهرة لوجب حمل ما في هذه  
العلة عليها وان لم يتعبد بالقياس ويجري عند مجرى ان ينص على تحريم  
كل شريد وهذا غير صحيح لان العلة الشرعية انما تبني عن الدواعي <sup>التي</sup>  
او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشبان في صفة واحدة ويكون في  
احد مادامية الى فعله دون الاخر مع شوقها فيه وقد يكون مثل المصلحة  
مفسدة وقد يدعى الشيء للغير في حال دون حال وعلى وجه دون وجه  
وقد رتبته دون قدر وهذا بائني الدواعي معروفة ولهذا جاز ان يعطى  
لوجه الاحسان قفيزه ونقير ودرهم دون درهم وفي حال دون اخرى  
وان كان فيما لم يفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه واذا تحقت هذه الجملة  
لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخلي والقياس وجري النص على العلة



يجري النص على الحكم في قصره على موضوعه وليس لأحد أن يقلب إذا لم يرجع النص  
على العلة الخطي كان عبثا وذلك أنه بقيد ما لم يكن نفعه لولا وهو ما له  
كان هذا الفعل المعين مصلحة وفي الناس من فضل بين داعي الفعل وداعي  
نقل إذا كان النص على علة الفعل لوجوب القياس لا بدليل مستأنف وإن كان  
واردا بعبارة الترك وجب على من غير دليل مستأنف وفصل بين الأمرين بأن  
ما له ترك أحدنا الفعل له ترك غيره إذا شارك فيه لأنه لا يجوز أن يترك  
أكل السكر بخلافه ويأكل شيئا حلالا لا يجب مثل هذا في الفعل لأنه قد يفعل  
الفعل الأمر مثبت في غيره وإن لم يكن فاعلا له وهذا صحيح متى كان النص  
الوارد وبالعلة كاشفا عن الداعي وجبه المصلحة أو عن الداعي فقط  
فإنما إن كان مختصا بوجه المصلحة لم يجب ذلك لأن الداعي قد يتفق  
وتختلف وجوه المصالح وتختلف الداعي مع اتفاق وجوه المصالح يقال  
لمن أسند القياس بالطريقة التي حكيناها من أنه لا سبيل إلى غلبة الظن  
قد بينتم استناد الظنون إلى العادات والتجارب وذكرتم أن الشرع لا يعم  
ذلك فيه فلم أنكرتم أن تحصل فيه طريقة يحصل عندها الظن وإن لم يكن  
عادة ولا تجزئة بل تجري في حصول الظن عندها مجرى ما ذكرتم وهذا  
مثل أن يجد العين السماء خلت تحصل على صفات كثيرة تكون مباحة غير محترمة  
فتجرب فيها الشدة المطر تجرمت ومتى خرجت من الشدة بان

يقلب خلاحت فيغلب على الظن عند ذلك أن العلة هي الشدة لأن الذي  
ذكرناه من حالها المادة قوية على كونها علة فتجوز انضمام إلى هذا الظن التقيد  
بالقياس وإن عمل ما حصل فيه علة التحريم من الغرض على الأصول ساع  
القياس وصح ولم يمنع منه مانع وهكذا أيضا إذا رأينا بعض صفات  
الأصل هي مؤثرة في الحكم الممثل دون غيره كانت بأن تجعل علة أولى  
من غيرها وتقرى الظن بأنها العلة مثال ذلك أنا إذا اردنا  
أن نعتل ولاية المرأة على نفسها وملكوها لأمرها وجدنا بلوغها للمنفعة  
في هذا الحكم مع سلامة أحوالها في الحرية والعقل دون كونها من ذرية  
لأن الترويج متى اعتبرت حاله لم يجز له تأثير في باب الولاية وما  
يرجع إليها وللبلوغ التأثير القوي فيها جعلنا العلة دون الترويج  
ويكفي أن يقال لسالكى هذه الطريقة لم نعلم أن الظن إذا استند في  
بعض المواضع إلى عادة فأنه لا يقع في كل موضع إلا على هذا الوجه لأن  
العادة لا تقم مقامها غيرها فلا يجدون معتمداً يمكن أن يقال لهم  
خير وناعن ابتلاء الله كما ملأنا فلاح بعض الدور معه صاحبها  
عنده وهو لا يعرف العادات ولا سمع الأخبار عنها إلا أنه وجد صاحب  
الحال معه متى دخل إليه واحد منهن من الناس انصرف وخرج  
عن الدار وهو مع دخل غيره من الناس كلهم لا يبارق مكانه الذي هذا



مع عقله وكما له يصح ان يقول في طه ان علة خروج صاحبه انما هي دخول  
ذلك الرجل فان استغوا من ان يغلب في طه ما ذكرناه طويلا بما له يمنع  
منه ولن يجزوه وان لجازوه بطل عليهم ذكر العادات والتجارب في باب  
الظنون وبطل ما يكررون من ان تكون هذه حال الظن في الشرع  
فاما طعن مبدئي القياس على هذه الطريقة ونحججهم غلبة الظن في الشريعة  
بقولهم انما وجدنا اهل القياس والاجتهاد مع كثرتهم وتدينهم بجبرون  
عن انفسهم بالظنون ويعلمون عليها ومثل هؤلاء او طائفة منهم  
لا يجوز ان يكونوا على نفوسهم فليس بمجتهد لان لمن نفى الظن ان يقول  
لست اذنب ما رواه المجتهدين في انهم يجبرون انفسهم على اعتقاد  
واما الكذب ما رواه المجتهدين في انهم يجبرون انفسهم على اعتقاد  
المستدأ وبين العلم والظن ليس بصورة فكان القوم سبقوا الى اعتقاد  
لمست ظنونا ودخلت عليهم الشهادة فاعتقدوا ان لها احكام الظنون  
وان لم تكن كذلك على ان هذا يرجع عليهم ممن يدعي من اهل القياس  
ان على الاحكام ادلة توجب العلم يقال لهم كيف يصح على هؤلاء كثرتهم  
وتدينهم ان يدعوا انهم عالمون ويجبرون عن نفوسهم بسكونها  
الى علمهم وهم مع ذلك كاذبون وهذا كذا السؤال عليهم في اصول الديانة  
اذ ادعى المخالفون فيها العلم بما همهم وسكون نفوسهم فلا بد لهم

في الجواب بما ذكرناه من ان القوم لم يكن بولي انهم معتقدون وانما غلطوا  
في نسبت اعتقادهم الى انفسهم علوم وآراء طريقة النظام ومن تابعه  
في ابطال القياس فاعتمادهم على ان الشرعيات وقعت على وجوه لا يمكن  
معها دخول القياس لانه ورد باختلاف المتقين واتفاق المختلفين  
كاجاب القضاء على الحائض في الصوم واسقاطه في الصلوة وهي اكد  
من الصوم واجابه على المسافر القضاء في الصوم واسقاطه عنه فيها  
وقصر من الصلوة واجاب الفصل بخروج الولد والموت وما انظف  
من البول والغايط اللذين يوجبان الطهارة الصغرى وابطاح النظر  
الى محاسن الامة احسنا وخطر ذلك من المحنة وان كانت شوهها والى  
ذكره غير صحيح لان لمثبت القياس ان يقول ان اطلاق القول  
بان المتقين لا يختلفان والمختلفين لا يتفقان غير صحيح والصواب  
ان يقول ان المتقين لا يختلفان في الحكم الذي يقتضيه اتفاقهم ولكن  
المختلفان لا يتفقان في الحكم الذي يقتضيه اختلافهما لان المعبر في ذلك  
هو بلا سباب والعدل والاحكام التي يجب اتفاق المتفقين فيها  
اختلاف المختلفات هي الرجعة الى صفات الذات وانما يجب ذلك  
فيها لان المتقين قد اشتركوا في سبب الحكم وعلمته والمختلفين قد اختلفوا  
في ذلك فاما اذا لم يكن الحكم راجعا الى الذات فهو موقوف على الدلالة فان



اتفق المختلفات في علمته وسببه اتفاقية وان اختلف المتفقان منها لاختلاف  
دينه وعلى هذا ليس بمكر ان يكون المحض وان كان سببا لسقوط الصلوة في بعض  
معارف اتفاق في ذلك ان يختلفا في حكم آخر بوجوب في احدهما الاعادة ولا وجوبها  
في الآخر فيكون الاختلاف من وجه والاتفاق من آخر وقد زال التناقض  
لان القضاء اذا اخص بعله غير عمله السقوط لم يكن باتفاقهما في عمله السقوط  
معتبر وفي العقل لذلك مثال لانا يعلم ان النفع المحض اذا حصل في الفعل  
انقضى حسنه وقد يحصل في الكذب النفع فلا يكون الايجاب لان وجهه بجمعه  
هو كونه كذا فاضا واتفاق الكذب مع غيره من الافعال في النفع لا يمنع من  
اختلافها في الفصح لان ما اختلفا فيه غيرها اتفاقا من اجله فان كان ما  
اورده النظام ما فاعلم ان قياس الشرع وجب ان يكون ما فاعلم ان قياس العقل  
على انه قد اختلفت في ورود النصوص باتفاق المختلفين واختلاف المتفقين  
ولم يلزم من التناقض فيها فالاستوعاق القياس واعتداله بمذره للنصوص  
وليس له ان يقول انني لم اوجب التناقض في الاحكام قبل مني ذلك  
النصوص وانما سمعت وحالها من الطرق اليها بالقياس وذلك لان  
غير ممنوع ذلك اذ اصاب الله تعالى اماره لقضاء الصور وتوجيه الحق  
الصلوة من تلك الامارة على ان القول ان يقولوا اننا لا نثبت القياس  
في كل حكم وعلى كل اصل وانما نثبت بحيث يسوغ ويصح واكثر ما يقتضيه

ما اوردته فاهو بخلاف القياس ان يمنع فيه من دخول القياس فيه وليكن الاستع  
القياس من موضع يجب امتناعه في كل مكان فاعلم ان نفي القياس من جهة  
ان الحكم تعالى لا يجوز ان يقتصر بالمكلف على اذن البيانين رتبة وان النصوص  
البلغ في البيان فالرد عليه ان يقال له في كلامك هذا اعتراف بان القياس  
يوصل به الى معرفة الاحكام لانه لا يجوز ان يقول هو لحقق رتبة الا  
والتيبين يقع به واذا ثبت ذلك فما الذي يمنع من العباد به وان كان  
دون غيره رتبة في البيان لما يعلم تعالى من المصلحة به وانه اذا اتصل الى  
الحكم به وتحققه مشقة في طس بغيره كان اقرب الى الفعل الواجب عليه بعد  
فانه يلزم على ذلك ان يكون العلم في جميع التكليف ضروريا لانه لا يوجب في  
البيان من المكتسب ومن يعتمد على هذه الطريقة لا يلد له من القضية  
لانه تعلق كثير من الاحكام الشرعية بالظنون نحو الاجتهاد في القبلة  
وتقدير النفقات واروش الحجابات وما لا يحصى كثرة وربما تعلق  
نافي القياس بان يقول لو جازت العباد بالقياس في الفرع مجازت في  
والجواب عن ذلك انه غير ممنوع ان يتعبد في الاصول بالقياس اذا  
كانت هناك اصول يقاس عليها وترد اليها فالامور بين الامر بين  
ثم يلزمون انه اذا جاز ان سجدنا بالاجتهاد في القبلة وهناك قبلة مشقة  
معلومة فالاجازت العباد ولا قبله وكذلك القول في العباد بتقدير



النفقات وتقيم المتلفات اذا جازت مع المعززة بالعبادات فالاجاز مع فقد هذا  
هذا السؤال انه اذا جازت التعبد بالقياس وهو ممكن بوجود الامارة يجوزوه  
مع فقد الامكان وربما الراسخ في القياس على العبادة بالقياس وهي تابعة للمصالح  
الاجاز بما يكون في المستقبل بالقياس ويقولون كان الخبر لا يحسن الا مع الثقة  
بان صدق فلذلك تكليف الفعل لا يحسن الا مع الثقة بان صدقته وانجوا  
عن ذلك ان الله تعالى لو نصب الغيب الصدق اشارة بجاز ان يكلف ذلك  
ولهذا جاز من القياس عند من اثبت القياس ان يجيز عن وجوب الفعل  
والاطريق له الا القياس وايضا فان للظن مدخل في وجوب الفعل ونجوه  
فجاز القول بان الاجتهاد يودي اليه وليس للظن مدخل في حسن الخبر  
موضع من المواضع وربما قالوا اذا كان بعض المصالح لا يعلم الا بالظن  
فلذلك اجمع لان ما يعلم ظنية من طريق به يعلم خفية كالمذكرات  
واجواب عن ذلك انما الظن يعرف جميع الاحكام لكن على جهتين  
مختلفتين احدهما الظاهر والصرح والآخر الاستدلال كما ان العقليات  
تنقسم الى علم ضروري ومكتسب ومستدل عليه واجمع معلوم بالعقل  
والامر بالمذكرات بالصدق بما قالوه فان بعضها قد يعلم حتى بالادراك  
وبعضها بالاجاز انما يقول الرسول او التواتر وقد يعلم حتى بالمذكرات بالادراك  
وخفيها لا يعلم به اذ لم يقع البصر على تمييزه وربما قالوا لو تعلق ببعض الاحكام

جرت مجرى عمل العقل فكانت لا توجد الا موجهة قبل الشرع وبعد الاجاز  
ان عمل الشرع مفارقة لعمل العقل لان علة الشرع تتبع الدواعي والمصالح  
وقد تختلف الاحوال فيها وليس كذلك ما هو موجب من عمل العقل وانما  
سميت علة لان الله تعالى على الحكم بها كما فعل مثل ذلك في الاسم فكذلك  
الاسم لا يتبعه الحكم قبل الشرع وان كان موجودا ولا يخرج من تعلق  
الحكم به فلذلك علة الشرعية **فصل** في نفي ورود القياس في نفي ورود القياس  
اعلم ان العبادة بذلك لو وقعت لكان عليها دليل شرعي كسائر العبادات  
الشرعية واذا كنا قد تأملنا ادلة الشرع فلم نغش على ما هو دلاله على  
الموضع وجب نفي العبادة به وسنذكر على شبه المخالفين وما ادعوه  
من الطرق في ذلك ليصح ما نفيناه من ثبوت دلاله عليه وقد اعتدنا  
على مثل هذه الطريقة في نفي العبادة بالاجاز الاحاد فيما مضى من هذا  
الكتاب ويمكن ان نستدل على نفي العبادة بالقياس ايضا باجماع الامة  
على نفيه وابطاله في الشريعة وقد بينا ان في اجماعهم الحجة وليس يمكن  
ان يعتمد في ابطال القياس على طواهر من الكتاب تقتضي ابطال القول  
بغير علم مثل قوله تعالى ولا تقف على اسرارك به علم وان تقولوا على الله ما  
لا تعلمون لان من ذهب الى القياس يستدل له الى علم وهو دليل  
العبادة بالقياس وانما يجعل الطريق الى هذا العلم الظن وقد مضى الكلام



في ذلك كذلك لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى لا تقفوا بين يدي الله  
ورسوله لان للقوم ان يقولوا ان القياس اذا قيل به بالدليل بطل  
ان يكون نقده ما بين يدي الله ورسوله وصار كالنص وكذلك ان  
يقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وما اشبه ذلك من الآيات  
فالكلام عليه ان القياس اذا دل الله تعالى عليه فقد دخل في جملة ما  
في الكتاب ولم يقع فيه تقييد فاما من اثبت القياس من طريق العقل  
فالكلام عليه ان الفعل الواجب لا بد من كونه على مقتضاها وجب لانه لو  
كذلك لم يكن بالوجوب اولى من غيره ويتصور ما له يجب للغير من احد ما  
صفة تخصه ولا تعتد كخبرة الوديعه والانصاف وشكر النعمه والاخر  
ان يكون وجوبه لتعلقه بغيره على جهة اللطف نحو ان يختار المكلف عمله  
واجبا او غيره عن شج ولبس يكون كذلك الا بان يختص في نفسه بصفة  
تدعو الى اختيار ما يختاره عنده وهذا القسم على ضربين احدهما يعلم بالعقل  
كوجوب معرفة الله تعالى لان جهته وجوبها مستقره في العقل وهواتا  
نكون عندها اقرب من فعل الواجب والانتها عن الصبح وكعلمنا  
ايضا بان الرسول صلى الله عليه وآله لا يجوز ان يكون على احوال غير  
عن القبول منه نحو الضيق والافعال الدنية المستحقة ومثل ما يحق  
بالعرفه من وجوب الرأيه لكونها لطفا لا مستقره في العقل ان التنا

في الجملة لا يجوز ان يكون نوع فقد الرئاساني باب الصلاح والفساد على  
يكونون عليه مع وجودهم والقرب الثاني لا يعلم الا بالسمع فقد الطريق  
اليه من جهة العقل وهو جميع الشرعيات والسمع الذي به يعلم وجوب ذلك  
قد بره تارة بوجه الوجوب فيعلم عنده الوجوب وتارة بره بالوجوب فيعلم  
وجه الوجوب واحدا الامر ينقوم مقام الآخر في العلم بالوجوب الا انه  
اذا ورد بوجوبه لم يعلم وجه الوجوب الا على جهة الجملة وان ورد بوجه  
وجوبه منفصلا او محملا عرفنا وجوبه منفصلا لان العلم بوجوبه لا يثبت  
من التفصيل استراح عليه المكلف في الاقدام على الفعل والعلم بوجوبه  
تدبره بجملا ومنفصلا فيقوم احدا الامر ين مقام الآخر فاذا قال تعالى  
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولم يوجبها بغير ذلك علمنا وجوبها  
ولو نص على وجوبها بلفظ الايجاب لعلمنا في الجملة انها تنهى عن تبج او  
تدعو الى واجب فاما ما له قلنا انا اذا علمنا وجوب الفعل علمنا وجوبه  
واذا علمنا وجه الوجوب علمناه وجبا فهو ان من علم الفعل رد اللزوم  
مع المطالبة علم وجوبه متى لم يعلم فذلك لم يعلم وجوبه وكذلك متى علم  
ظلم علم تبعه فان شك في كونه ظلم لم يعلم التبع وكما وجب ذلك فهكذا  
ايضا متى علم كونه الفعل الذي هو رد الوديعه واجبا علمه رد الوديعه  
فتعلم كل واحد من العلمين بصاحبه كعلم صاحب به فان قيل



من ان تعلم ان الواجبات في الشرع لا تجب الا لكونها الطائفة من ابن تلم ان ذلك  
لا يعلم من حالها الا بالسمع قلت لان وجوبها اذا ثبت وكان لا بد من وجبه  
لم يحل من التبيين للذين قد مناسا وما انما صفة يختص الفعل ولا نقده او  
يغيره على وجه اللطف وليس يجوز في الشرعيات الوجه الاول لانها الوجبة  
لصفة تختص بها كجرح جرحي ردة الود بغيره في انه وجبه الوجوب ولو جبان  
ان يعلم على تلك الصفة يعلم وجوبها حتى علمها لانه لا يصح ان يجيب صفة  
يختص بها ولا يصح ان تعلم عليها ولا يصح ايضا ان يعلم عليها ولا يعلم وجوبها  
وقد علمنا ان الصلوة وسائر الشرعيات يعلم بالعقل صفاتها وان لم يعلم  
وجوبها فذلك على بطلان التسلسل الاول ولم يبق الا الثاني فاذا ثبت  
انها يجب للالطاف ولم يكن في العقل دليل على ان وقوع بعض الافعال  
يختار عنده فعلا آخر لان العقل لا يدل على ما يختار ولا الانسان ولا اختياره  
ولان دلالة العقل ايضا طر بغيرها واحدة ولن يصح ان تدل على الشيء نفسه  
والحكم وضده كما نراه في الشرع من اختلاف الكلفين والناسخ والمنسوخ  
فلم يبق الا ان الطريق البها التبع ولو اما ذكرناه لما احتج في معرفة المصالح  
الشرعية الى بعثة الانبياء عليهم السلام فان قالوا العقل يقتضي كل شئتين  
ان حكمها واحد من حيث اشتباهها فوجب ان يحكم في الارز حكم البئر عقله  
وان لم يات التبع قبل لهدر الاشتباه الذي يقتضي المشاركة في الحكم بينهما

يعلم ان الحكم فيه يجب عن ذلك الشبه او يكون في حكم الوجوب عنه وقد علمنا ان  
ما شارك العالم في وجود العلم في قلبه يجب كونه عالما وما شارك ردة الوعية  
في هذه الصفة كان واجبا فالتا العقل التي هي امارات فلا يجب بالشاركة  
فيها المشاركة في الحكم لان العقل لا يعلم به كونه علة جلية ولو علم كونهها  
علة لم يجب فيها شاركه فيها مثل حكمها لان المصالح الشرعية تختلف من حيث  
تعلقها بالاخيار ولا يدخل للايجاب فيها ولهذا جاز ان يكون الشئ  
في الشرع مصلحة وهو مثله مفسدة وجاز اختلاف الانبياء في كونها  
في ذلك فان قال اذا حرم الله تعالى الخمر ورايت الخمر ثم باعها للشدة  
يثبت شبهتها وبين دول بطلانها علمت ان علة التحريم الشدة المطرقة ولا  
احتاج الى التبع قبل له ليس يكون ما ذكرته من الاعتبار بقوى من  
يخص لنا في الخمر على ان علة تحريمها هي الشدة وقد بينا ان ذلك لا يجوز  
تحريم كل شدة الا بعد التعبد بالقياس لانه غير متسع ان يخالف في الصحة  
ولن وافقه في الشدة فاما من زعم ان التبع قد ورد بالتعبد بالقياس  
فنحن نذكر قوى ما اعتمدوه ونحكم عليه اولا ما اعتمدوه ان قالوا قد  
عن الصحابة القول بالقياس وانفق جميعهم عليه نحو اختلافهم في مسألة  
الحرام والمشركة والابلا وغير ذلك ورجوع كل منهم في قول له الى طريقة القياس  
لانهم اختلفوا في الحرام فقالوا فيها اربعة اقاويل احدها انه في حكم التلخيص



ثلاث وذلك بروى عن امير المؤمنين عليه السلام <sup>في حديث</sup> في قول القائل  
قول من جعله يمينا يلزم فيها الكفارة ويروى عن ابى بكر وعمر بن مسعود وما  
هو قول ابى حنيفة واصحابه والقول الثالث قول من جعله ظهرا او يروى  
عن ابن عباس وعنه والرابع قول من جعله تطليقة واحدة وهو الركن  
عن ابن مسعود وابن عمر وغيرهما ثم اختلفوا فمنهم من نواه ومنهم من  
واحدة رجعية وبعضهم جعلها باينة وكل ذلك تفرع للقول الرابع وفي الثاني  
منه ما لا يخفى بذلك فلا خلاف هو قول مسروق ان ذلك ليس بشئ لانه  
محرم لما احله الله تعالى ووجوده كعدمه واختلافهم في الحد ايضا  
ظاهر وكذلك في جميع ما عدناه من المسائل ولما شرعنا مسألة الحرام  
لان اختلاف فيها اكثر منه في غيرها قالوا وقد علمنا انه لا وجه لافاق بل هو  
الاطريقة القياس والاجتهاد لان من جعل المحرام طلاقا فلا ناسلوه انه  
لم يرد انه طلاق ثلاث على الحقيقة بل اراد انه كان طلاق الثلاث جاز  
بحراه وكذلك من جعله يمينا وظهرا او محالا ان يريه الا التشبيه والتشليل  
دون ان يكون عنده ظهرا او يمينا على الحقيقة ولا يرد نقل عنهم النقل الصحيح  
بانهم قالوا ذلك قياس لان من ذهب الى ان الجدة بمنزلة الاب فغيره على انه  
مع فقد الاب بمنزلة الابن مع فقد الابن حتى صرح ابن عباس بان قال الا  
سقى الله زبدين ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل اب الاب اباً وقد علمنا

انه لم يجمع في ذلك الى نقل ان الجدة لانص عليه الكتاب فلم يبق الا  
سلوكهم طريق التشليل والقابلية وروى ايضا عن قال بالمقابلة  
بين الاخ والجدة انه شبههما بعنق شجرة وجدولى من هذا يبطل  
قول من ادعى انهم قالوا ذلك على طريق البور والصلح اولاً فقل ما قيل  
فيه ارحكموا بحكم العقل وانص حتى ويبطل ذلك زائداً على ما تقدم  
انهم اختلفوا فيما يروى فيه الصالح لتعلقه بتجريم الفروج وتعليقها  
كسائر المحرمات والابلا غيرهما لان ما يقال من طريق الصلح لا يفتتح  
عليه ولا يبنى بحسبه المذهب ولا نهم اختلفوا في مواضع لا يصح ان  
يقال فيها باقل ما قيل ولا نهم قد اختلفوا فيما زاد على اقل ما قيل فقالوا  
ايضا باقل ما قيل كلما خارج عما في اصل العقل ولو قالوا ايضا انص لوجب  
ان يظهر لان الداعي الى الظاهر قوي فاذا ثبت ذلك من حاله فهو  
بين قائل بالقياس ومضروب له غير منكور عليه نصاً ولا مجعاً على  
القول به واجماعهم حجة والثاني مما تعلقوا به انهم قالوا قد ظهر  
عن الصحابة القول بالراى وادناه من اذهبهم الى الراى ولفظ الراى اذا  
اطلق لم يفد القول بالحكم من طريق النص لان ما طريق العلم لا يفتتح  
الى الراى جلياً كان الدليل او خفياً ولا يستفاد من ذلك الا القول من طريق  
القياس والاجتهاد والاشعار الواردة بذلك كثيرة عن ما روى عن ابى بكر



في الكلاله اقول فيها برأى فقال عمر اقصى منها برأى وقوله هذا ما راي عمر  
ونحو قول امير المؤمنين عليه السلام في امرهات الاولاد كان راي ردي  
عمر لا يعين ثم رايته بيعهم وهذا بحجة نقل على قوله بالقياس لا اجتهاد  
من الوجه الذي ذكرناه ولو كان اعتمادهم في ذلك على طريق من طرق العلم  
لم يصح منهم الرجوع من راي الى آخر ولا التوقف فيه وتجوز كونه  
موايا ولا ان تسكوا عن تحطيم الحالف والتكبر عليه ولان الأدلة لا يتساوى  
ولا يختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد الى دليل مع اختلاف احوالهم  
والثالث ما تعلقوا به ما روي من ان النبي صلى الله عليه وآله لما  
انفد معاذ الى الامين قال له بماذا اتقنى قال بكتاب الله قال فان لم تجد  
في كتاب الله قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد في سنة رسول الله  
اجتهد راي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول الله لارضاء  
رسول الله وبأنه قد روي عن ابن مسعود مثل ذلك وهو انه قال له اتقنى  
بالكتاب والسنة اذا وجدتتهما فان تجدا احكم منهما فاجتهد واجتهد اليك  
ربما روي عن عمر في رسالته المشهورة الى ابي موسى الاشعري انه قال  
الامور برأى والرابع ما تعلقوا به قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار  
قالوا والاعتبار هو المقايسة لان الميزان يسمى معيارا من حيث من  
به مساواة الشيء لغيره وبما روي عن ابن عباس من قوله في الامتنان

اعتبروا حالها بالاصابع التي ديتها مستساوية وربما استدلو بالآية  
على وجه آخر فقالوا قد دل تعالى بهذه الآية على ان المشاركة في العلة  
تقتضي للمشاركة في الحكم وذلك انه قال تعالى هو الذي اخرج الذين  
كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا  
وظنوا انهم ما نفهم حصونهم من الله تعالى فانهم الله من حيث  
لم يحسبوا وقد في قلوبهم الوعيب يخربون بيوتهم بايديهم واولي  
الؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار قد ذكر تعالى ما حل بهم ونبه على  
وسببه ثم امر بالاعتبار وذلك تحذير من مشاركتهم في السبب فلو  
لم يكن المشاركون في السبب يقتضي المشاركة في الحكم ما كان للعقل معنى والحكم  
ما تعلقوا به ان قالوا اذا اثبت انه لا بد في العز وبع الشرعية من حكم  
ولم يجد نصا ولا دليلا على حكمها فوجب ان يكون متعديا فيها  
بالقياس وربما استدلو بهذه الطريقة من وجه آخر فقالوا قد ثبتت  
عن الصحابة انهم رجعوا في طلب احكام الاحداث الى الشرع فاذا علم  
ذلك من حالهم في جميع الاحداث على كثرتها واختلافها وروى انه لا بد  
بدل على هذه الاحكام بظاهرها ولا دليلا فليس بعد ذلك الا القياس  
والاجتهاد لان التبحر يمنع منه العقل وهذا الاستدلال بالقياس  
الطريقة الاولى التي حكيناها عنهم لانهم لم يرجعوا في هذا الى اجماع



على نفس القياس ولا جهة دليل بجعلها الى اجماعهم في طلبهم الاحكام من جهة الشرع  
وفي الطريقة الاولى اعتبروا اجماعهم على نفس القول بالقياس والسادس مما  
تعلقوا به ما استدلل به الشافعي وجماعة معه من ان القبلة لما رجيح طلبها  
بما يمكن الطلب به عند عدم العين فذلك لا يجب طلب الحكم في العزج عند  
عدم النفس بما يمكن طلبه به والذي حكيناه من استدلالهم هو فوقى العهد  
وما فيه بعض الشبهة والافتقار لاعتدال طرق كثيرة ضعيفة قد طعن بعضهم  
على بعض في اعتمادهم عليها ويقتضي فيها التماس الاقل على القياس فلا بد  
على ثبوت العباد به وان دلت على جواز مثل قوله تعالى فخر اشرافا قبل  
من النعم وقوله تعالى وعلى الموسع قدره وعلى القتر قدره وقوله عز وجل  
فان خفتم الا تعدوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وما روى عنه عليه السلام  
من قوله لفتحية ارايت لو كان على ابيك دين اكننت تقضيه قالت  
نعم قال عليه السلام فدين الله احق ان تقضى وقوله لعن حرس سالة من  
القبلة للصيام ارايت لو تمضمضت بما اكننت شاربه وقوله في حديث  
ابو هريرة حيث سالة السائل عن رجل ولد له غلام اسود فقال عليه السلام  
الك ابل قال نعم قال ما الوانها قال حمرة قال اينها اوردى قال نعم قال فاق  
ذلك قال اهل عرقا نزعده قال عليه السلام وهذا اهل عرقا نزعده وعرقا هذا  
ما لم يذكره لضعفه وبيان امره فيما يتعلق بالقبلة لا سيما في الثاني

الكلام على هذا الوجه ثلاثة بجوه اولها ان جميع ما روي عنه من اختلافهم  
في احرام واجد اخبار الاحاد لا توجب العلم واكثر ما يقضيه عليه الظن  
فكيف تستدلون بذلك على مسالة علمية واختلافهم على الجملة في مسائل  
من الشريعة هو الظاهر ان قوا اخبارهم ورواه في الرتبة انهم اختلفوا في  
الجملة في مسالة احرام واجد ورواه الامرين في الرتبة تفصيل للعلم  
وان بعضهم جعل احرام طلاقا وبعض جعله يمينا فانهم جعلوا انهم  
ادعوا العلم الضرورى او العلم المساوى للعلم بالبلدان والحوادث العظام  
في القسم الاول لم يكن هذا في الثاني وانهم طعنوا في الاول والثاني  
لم يتم في الثالث وليس يجوز في موضع من المواضع ان يكون العلم بجعل  
الاشياء مجرى مجرى العلم بتفاصيلها الا ترى ان العلم ببلد روجي  
على الجملة لا يجزى مجرى العلم بتفصيل ما جرى فيها وعدد القتلى وما  
اشبههما والعلم بالهجرة على الايسر العلم بتفصيلها والعلم بمخاها ثم وشجاعة  
عمر ووعلى الجملة لا يساوى العلم بتفصيل انما ادى عاقل بتقديم  
على القول باننى اعلم ان الصحابي ذهب في احرام الى انه طلاق او يمين  
او طهار على خد على بكته والهجرة ودعا النبي صلى الله عليه وآله لنفسه  
وعائنه يمين ذكره في اقسام الخلاف في احرام انه مثبت بغالب الظن  
القوى لان العلم الذي هو نظير العلم بالبلدان وما اشبهها يجب اشتراك



الاعتقادين وليس بهم بشر كين فيما ذكرناه واذا كان استدلالهم مساعيا الى هذه  
الوجه من المذهب المروي عنهم لا يجوز ان نستدلك بالقياس وكان ذلك  
مظننا غير معلوم بطل اعتمادهم من اصله وكيف يمكن زيدا على ما ذكرناه  
ان يدعي العلم الضروري في تفصيل هذا المذهب مع اختلاف الروايات  
فيها لان ابن مسعود يختلف الرواية عنه فيروي انه كان يجعله بينا واما  
يروى ايضا انه يجعله تطليقة واحدة يروي عن امير المؤمنين عليه السلام  
انه كان يجعل الحرام تطليقات ثلاثا ونحن نروي عنه عليه السلام انه كان  
لا يعتقد بذلك ولا يجعل له حكما البتة كما روي عن مسروق في هذا الاختلاف  
كيف يدعي العلم الضروري وجرى استدلالهم على صحة القياس هاهنا جري  
استدلالهم على العمل بخبر الواحد لانهم يروى على اخبار آحاد غير معلومة ثبوتها  
بظنون في موضع معلوم وقد ثبتنا ذلك فيما تقدم فاما الوجه الثاني في  
الكلام على هذه الطريقة ان بين بطلان ما ادعوه وقطوعا عليه من  
القول في المسائل التي ذكروها لم يكن الا القياس وسين انه يمكن ان يكون  
للقص اما بظاهر او بدليله فالاحتمال في هذه المواضع كان ثم نقول  
لمعنى هذه الطريقة ان نعتمد ان القول في هذه المسائل انما كان بالقياس  
فلم نجدكم عولتم الا على دعوى ولم اذا اختلفوا وتباينت اقوالهم وجب ان  
نسندوا تلك المذاهب الى القياس فانهم يعلنون ان الاختلاف في المذهب

للمستند الى النصوص يمكن بالشبهات كما سلكنا في المستند الى القياس  
ولم امكن تم ان يكون كل واحد منهم انما ذهب الى ما حكى عنه تمتدك بدليل نقن  
اعتقدا انه دال على مذهبهم فان قالوا لو كانوا قالوا بذلك للنصوص لوجب  
ان ينقل تلك النصوص ونشر لان الدواعي بقوى الى نقلها والاحتجاج  
بها قلنا اول ما نفق له اننا لم نلتزمكم ان يكونوا اعتمدوا في هذه القنا  
نصوصا دال نصريها على المذهب التي اعتقدوها بل الزمناكم ان  
يكونوا اعتمدوا فيها ادلة النصوص التي تحتاج فيها الى ضرب من الاستدلال  
والثامل وسواء كانت هذه النصوص ظاهرة للكل معلومة للجميع كانت  
مختصة فلا يجب ان يفرضوا كلامنا في غير ما فرضناه فيه على ان نقول  
لهم ولو كانوا اعتمدوا في ذلك على علل قياسية لوجب نقلها لظهورها  
لان الدواعي الى نقل مذهبهم تدعو الى نقل طرائقهم وما به احتجوا  
عليه وما يجدون في ذلك رواية فان كان فقد ما اعتمدوه من دليل  
النص وارتفع روايته ودليلا على انهم قالوا بالقياس فكذلك يجب  
ان يكون فقدنا الرواية عنهم يقض انهم قالوا بذلك قاسا دليلا على القول  
به من طريق النصوص فان قالوا الفرق بين الامر بين ان القياس لا يجب  
اتباع العالم فيه والنص يجب اتباعه فوجب نقل النص ولم يجب مثله  
في القياس قلنا الملاك ان القياس لا يجب فيه الاتباع لا يصح على



مذهبكم بل يجب فيه ذلك اذا اظهر وجه القول به وامارات عليه الظن  
فيه وانما لا يجب القول به بارتفاع هذا الشرط وعلى العالم ان يظهر وجه  
قوله لمن خالفه ليظهر له منه ما يكون فرضه معه الانتقال عما كان عليه  
ولا هذا ما حسنت المناظرة احتجاب القياس والاجتهاد بعضهم لبعض ولم ينقل  
عن الصحابة وجبت لهم في مسألة الحرام التي وقع النقص من مخالفتها عليهم  
لعتوتها عندهم وبارئناهم وروا عنهم العلة التي جعلوا هذا القول طسا  
ظلاما او ظاهرا او عينا على الله تعالى يجب على المعقده المذهب ان يظهر  
وجه قوله عند المناظرة والحاجة الداعية فاما ان يكون ظهور وجه  
القول كظهور القول والمذهب فمفروض واجب وكيف يقال ذلك ونحن  
نعلم ان كثيرا من الصحابة والتابعين ومن كان بعدهم قد ظهرت عنه مذاهب  
كثيرة فيما طريقه العلم والدليل القاطع من غير ان يظهر عنه او ينقل ما  
كان دليلا بعينه ولا في طريق قال بذلك المذهب واعتقده فان قالوا  
فقد تناظرنا وورد بعضهم على بعض ولم يذكر عنهم احتجاج بخلاف  
ليس يمكن ان يحكي في مسألة الحرام التي اعتدلت ولا في غيرها من المسائل التي  
لم يذكر فيها وجه احتجاج انهم اجتمعوا فيها المناظرة وتنازعوا وحاج بعضهم  
بعضا وورد عليه ثم لم يذكروا ادلة النص ولا وردت رواية بشئ من ذلك  
والكثير ما روى اضافة هذه المذاهب الى القائلين بها على انهم ان كانوا

تناظرنا وتنازعوا فلا بد ان يظهر كل واحد منهم وجه قوله سواء كان  
نصا او قياسا وفي مثل هذه الحال لا يسوغ الاعراض عن ذكر وجه القول  
وان جاز في غيرها ولهذا لا يجد احدا من الفقهاء تنازع خصمه وبره مذاهبه  
عليه على سبيل المناظرة ولا يظهر وجه قياسه والعلة التي من اجلها  
ذهب الى ما ذهب اليه بل لا بد له من تحرير علة وتهديبها والاخر ان  
من النقص واذا كنا نجد روايت عن احدهم وجه قياسه والعلة التي  
من اجلها جمع بين الامرين اللذين شبه احدهما بالآخر فيجب ان ينفي  
عنهم القول بالقياس فان قالوا من شأن العلماء ان يذكروا النصوص <sup>الظاهرة</sup>  
لاقولهم لترفع عنهم التهمة في الخطأ او القول بغير دليل قلنا ومن  
شأنهم ان يذكروا الوجوه القياسية المصححة لمذاهبهم لترفع عنهم  
التهمة التي ذكرتموها وبعد فعل القول كانوا آمنين من ان  
يتموا بالتيه والاعتقادات المبداة فلم يحتاجوا الى ذلك فان  
قالوا ليس نجد في بصوص الكتاب والسنة ظاهرا ولا دليلا يدلك  
على هذه المذاهب التي حكينا اختلافهم فيها اللهم الا ان يروى  
نصوصا غير ظاهرة بل احتضن كل واحد منهم بها فيظهر بطلان قولكم  
لكل احد ويلزم حجتنا ان يكون تلك النصوص قد اشيعت واظهرت  
لنعلم وتعرف والا طريق ذلك ابطال الشريعة او اكثرها قلنا انا ما



ضمنا لكم ان يكون كل واحد من القوم ذهب الى مذهبه لدليل عليه  
من جهة النص ولانما الزمناكم ان تجوزوا تشبث كل واحد منهم بروجه  
اعتقده دليلا وقد يجوز ان يكون فيه محطيا او مصيبا ولو اخطأ  
الجماعة في استدلالها على اقوالها الا واحد منها لم يصرفنا فيما قصدناه  
لان الذي آمن من اجتماعهم على الخطا لا يبرهن من اجماع اكثرهم عليه  
فقد قدم من ينصرون الكتاب والسنة ادلة على تلك المذاهب لا يدخل  
على ما قلناه الا ان يريدوا انافقنا ما يمكن التعلق به او الاعتقاد  
فيه انه دليل فهذا اذا ادعوا علمهم ما فيه وقيل لكم من اين قلتم ذلك  
وكيف يحاط بمثله ويقطع عليه وهذا تحجيز الشبهة طريقين وليس  
يجب في الشبهة ما يجب في الادلة لان الادلة منحصرة والشبهة لا تحصر  
على اننا نقول لهم وما يجد لقول كل واحد من الجماعة علة يقتضي القول  
بمذهبه يجب ان ينفي اعتماده في هذه المذاهب على العلة الغائية  
فان قالوا انكم لم تجدوا علة يجب عندها الحكم بكل ما حكى من المذاهب  
والا انتم تحذرون ما يمكن ان يجعل علة ويعتقد عنده بالتفسير المذهب  
قلنا وهكذا نقول لكم فيما تقدم على اننا نقول لهم لم انكرتم ان يكون  
من ذهب في احرام الى الطلاق الثلث انما قال بذلك من حيث جعله  
ككنايات الطلاق التي هي طلاق على الحقيقة وطا احكام الطلاق

فقد قدم

عندكم منكم من غير اعتبار النية ويرجع في ذلك الى النص في الطلاق فانه  
في جملة ما يتناوله الاسم ومن قال انه يبرج ايضا الى نص الكتاب  
الذي يرجع اليه القائلون في زماننا هذا بان احرام يمين وهو قوله تعالى  
يا ايها النبي لم تحرم ما حل الله لك يتبعى مرضات ارجاءك ثم قوله  
جل وعز من بعد قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم فان النبي صلى الله عليه  
والله حرم على نفسه ما ربه القبطية او شرب العسل على اختلاف الروايات  
في ذلك فانزل الله تعالى ما نذرناه وسماه يمينا بقره قد فرض الله لكم  
تحلة ايمانكم فدخل فيما يتناوله اللفظ ومن عجب الامر انهم يجادلون  
كثيرا من الفقهاء يتعلقون في زماننا هذا في هذه المسألة بالظاهر  
والنص ويعجبون من ان يكون بعض الصحابة يرجع في شيء من المذاهب  
التي حكوها الى النص ويقطعون على انه لا يخرج لها في النص وهذا  
يدل على قلة التامل ويمكن ايضا مثل ذلك فمن ذهب الى انه ظاهر  
بان يكون اجراء مجرى الظهار في تناول الاسم له وان كان لفظه  
لفظ الظهار كما كانت كنايات الطلاق مخالفة للفظ الطلاق  
واجريت مجراه وكذلك لفظ احرام مخالفت لليمين واجرى في تناول  
الاسم مجراه ومن ذهب الى انه تطبيق واحد كانه ذهب الى الطلاق  
والى اقل ما يقع به والمذاهب الى الثلث ذهب الى الاكثر والاعم وكل



هذا ما يمكن ان يتجلى فيه بالظواهر والنصوص فكيف الاشارة الى ما يمكن ان يكون  
 متعلقا وليس يلزم ان يكون حجة قاطعة ودليلا صحيحا فاما قولهم ان  
 فواضع انه لم يقله قياسا وانما لم يجعل لهذا القول تأثيرا متساويا  
 في الحكم او بعض الظواهر التي تحظر تحريم المحلل فان قالوا لو كان من  
 رجوع في هذه الاقوال الى ظواهر النصوص او ادلتها لوجب ان  
 بعضهم بعضا لان الحق لا يكون الا في احد الاقوال قلنا لا في الموضع  
 في التخليط من الجاهل بخلاف والفتوى بخلاف المذهب وهذا  
 قد كان منهم وزاد بعضهم عليه حتى انتهى الى ذكر المباحلة والتحقيق  
 بالله تعالى فاما السباب واللعان والرجوع عن الولاية فليس يجب  
 عندنا بكل خطأ وسنحكم القول في ذلك اذا استقلنا الى الكلام على  
 الطريقة الثانية التي حكيناها عنهم بعون الله وشيئنا فاما قولهم  
 انهم جعلوا طلاقا تشبيها وتثبيلا فنقد بيننا انه غير متنع ان يكونوا  
 الحقوقيين بما يتناول له الاسم على انهم لا يقدر روى على ان يكونوا الحقوقيين  
 بما يتناول له الاسم على انهم لا يقدر روى على ان يحكموا في الرواية عنهم  
 انهم قالوا قلنا بكذا تشبيها بكذا او انما روى انهم جعلوا طلاقا  
 وحكموا فيه بحكم الطلاق فاما من اتى وجه فعلوا ذلك وجه الحقوقيين  
 به تمثيلا وتشبيها او في تناول الاسم فليس ينقل على انه ليس بمنسوخ

ان يشبه الشيء بالشيء لا على سبيل المقايضة بل على سبيل الاقتران والتعريب  
 فيقول من نفي القياس مثلا المصلحة والمعاينة جريان مجرى القياس  
 في نفي الظاهر وان لم يكن حاملا لهما عليها بالقياس بل ذهب الى تناول  
 اللفظ لكل فلو نقل عنه التصريح بالتمثيل والتشبيه لم يكن فيه دلالة  
 على القياس ليس هو ان يقول القائل الحكم في هذا الشيء المحرم كما كان  
 في غيره مما يتناول النص يخرج به بل القياس هو ان يثبت للمكروه  
 عن حكمه مثل حكم المنطوق بحكمه لعلته جمعت بينهما وتكون العلة  
 معلومة متميزة مستدل على كونها علة من دون سائر صفات الاصل  
 بالدليل وهذا مما لا يروى عن احد من الصحابة انه استعمله على وجه  
 من الوجوه فكيف يدعي مع ذلك التصريح منهم بالقياس فاما ادعاء  
 انهم صرحوا بالقياس وتعلقهم بما روى عن ابن عباس من قوله لا  
 نقي الله زيد بن ثابت بجعل ابن الابن ابنا ولا بجعل اب الاب ابا وما  
 روى من التشبيه بغصن نخلة وجدوى نخلة فلا تغلق لغيره عليه  
 واول ما فيه انه لا يجب ان يعتقدوا في نفييت العبادة بالقياس  
 على اجزاء احاد غير مقطوع بها لان اثبات القياس عند من من الامور  
 المعلومة التي يوصل اليها بالادلة القاطعة ولا تغني في مثله الظنون  
 والذي روه عن ابن عباس وغيره من اخبار الاحاد التي لا يقطع بها



كيفية استدلاله بالوكان فيه ما دلالة على ما ثبت بالادلة المرجحة للعلم وليس له ان  
يدعم الاشباع على صحة هذه الاخبار بل على ائمة لها بالقبول او يدعوا تراها  
وانتشارها وذلك انها وان ظهرت بين الفقهاء وذكر في كتب الصحاح  
الغرائب فلا يشتهر في ان سردها سرده الاحاد وابدا النقل فيها كان  
خائفا لا فرق بين مدعي تراها وبين مدعي تراها جميع اخبار الاحاد  
التي ظهرت بين الفقهاء وكثر احتجاجهم بها في كتبهم وناظر ائمتهم وان كان  
اصولها احاد ائمتنا الاشباع والتلقي بالقبول فانه غير مسلم لانه لم يكن منهم  
في هذه الاخبار من القبول الا ما كان منهم في خبر الرضوخ من مسال الذكر  
وكقولهم ان الاعمال بالنيات وما شاكل ذلك من اخبار الاحاد وقد  
علمنا ان هذه الاخبار التي ذكرناها ما جرى مجراها ليس مما يجب به  
الحجة ولا ثبت بمثلها لاصول التي طريقها العلم فان قالوا خبر سائر  
والاعمال بالنيات ما قبلوه من حيث قطعوا على صحة وانما علموا انهم  
يعلمون على اخبار الاحاد قلنا وهذا خبر غصني الشجرة والخبر الآخر  
وان يجردوا بين الامرين فقاوبعد فلو سلمنا قيام الحجة طاروه  
وان لم يكن كذلك لم يكن فيه دلالة على قبحه لان اكثر ما في الرواية  
عن ابن عباس انه انكر على زيد انه لم يحكم للجد بحكم الاب الادنى  
كما حكم في ابن الابن وليس في الرواية انه انكر ذلك عليه جميع الذين

بجدة قياسية اوجبت الجمع بينهما وظاهر كبرية يحتل ان يكون لان ظاهرا  
من القول انجب عنده اجرا الاب مجرى الجد كما ان ظاهرا اخر ان  
اجرا ابن الابن مجرى ابن الصلب الا ترى انه يحسن من ثلثي  
القياس العامل في مذهبنا على الخصوص ان يقول لمن خالفه في  
حكم الملاسة اما اتق الله توجب استفاض الظهور بالنقاء المختارين ولا  
توجب استفاضه بالقبلة وهو يذهب الى ان الجامع بينهما ظاهر  
قوله او لاسم النسب فلا يتبع ان يكون ابن عباس ائمة عازبا الى  
القول بالظاهر وقال اذا جريت ابن الابن مجرى الابن الصلب  
لوقوع اسم الولد عليه واسظام قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم  
لها فاجز ايضا الجد مجرى الاب الادنى لوقوع اسم الاب عليه ما  
وقد روي عن ابن عباس تصريحه في التعلق بذلك بالقران على ان  
ظاهر قول ابن عباس يشهد بذهابنا لانه نسب زيدا الى مفارقة  
التقوى وخوفه بالله تعالى فلو لا ان زيدا عنده كان في حكم العادل  
عن النص لم يصح منه اطلاق ذلك القول لان من يعدل عن حق  
القياس على اختلاف مذاهب مشبهة لا ينسبونه الى مفارقة التقوى  
لان اكثرهم يقول انه مصيب ومن خطاه يقول انه معذور ولا  
تبلغ به هذه الحال فاستاذكرهم غصني الشجرة وجد وفي التفرقة



العقل بالقياس وانما سلكوا ذلك تقريرا للقول من الفهم وتبيينها عليه  
من غير ان يجعلوه علّة موجبة للحكم كما يفعل المعلم مع المتعلم من ضرب الاشياء  
وتقريب البعيد وانما الله اللبس عن الامر المشتبك وكيف يصح ان يعا  
في ذلك انه على طريق المقايضة وقد علمنا ان القدر الذي اعتمدوه من  
ذكر الغرض والجهد ولما يصح ان يكون عند احد اصلا في الشريعة بقاء  
عليها ويثبت الاحكام لها على ان الوجه في ذكر ذلك التوصل الى معرفة  
اقرب الرجلين من المتوفى والصغير به نسبته وجعلوا في تقريره الى  
الدليل الموجب للاقرب الميراث وهذا كما تنبأ نزع رجلان في ميراث  
ميت ويدعي كل واحد منهما انه اقرب اليه من الآخر فيصع لمن اراد  
اعتبار اسرها ان يعد الا بين الميت وبين كل واحد منهما ويحسم  
ليعلم ان الاقرب هو من قل عدالا بينه وبين الميت وله ايضا  
ان يوضح ذلك لمن التبس عليه بذكر الامثال والتطاريح وان كان كل ذلك  
فما لا يثبت به التوريث وانما يعرف به الاقرب وبالنصوص تثبت  
الموارث وانما الوجه الثالث من الكلام على هذه الطريقة فهو انما نفع  
طهرم زعم ان التكرير نفع وقد روي عن كل واحد من الصحابة الذين  
اضغمت بهم العقول بالقياس ذم القياس وتوخى فاعله والازر اعليه  
فروى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال لو كان الدين بوجوه قياسا

لكان بالحق الحقت اولى بالمع من ظاهره وهذا انصرح منه عليه السلام بانه  
لا قياس في الدين وروى عنه صلوات الله عليه ايضا انه من اراد ان يحسم  
جدا ثم جهنم فليقل في الحديث براه وهذا اللفظ ايضا روي عن عمر بن الخطاب  
عنه عليه السلام مستفيض بانكار القياس في الشريعة اكثر من استفاضته  
عن غيره هذا ما روي عنه معاوية بن ابي سفيان عن اصحاب الحديث في هذا الباب اما  
ما روي به شيعة امير المؤمنين عليه السلام عنه وعن ابنايه عليهم السلام  
من انكار القياس في الشريعة وتفرع مستعمل وتضليل متبعيه فان الشرح  
لا يفي عليه لكثرة ظهوره وانتشاره وتمازوا معاوية بن ابي سفيان  
الحديث في هذا الباب عن ابي بكر قوله اتي ساء فظلتني واتي ارض تظلتني  
اذ اقلت في كتاب الله برأى وعن عمر انه قال اياكم واصحاب الراي فانهم  
اعداء السنن اعينهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراي فضلتوا  
واضلوا وروى عنه انه قال اياكم والكايلا قيل يا امير المؤمنين قال المقام  
روى شرح قال كتب الى عمر بن الخطاب وهو يومئذ من قبله ان يفتي  
بما في كتاب الله فان جاءك مالم يفتي في كتاب الله فاقض بما في سنة رسول الله  
فان جاءك مالم يفتي في سنة رسول الله فاقض بما اجمع اهل العلم عليه فان لم  
تجد فلا عليك ان لا تقضي وروى عن عمر ايضا انه قال اجراكم على الجحد  
اجراكم على النار وعن عبد الله بن مسعود انه قال يذهب قراكم وصلاحكم



ويخضع الناس رؤساجها لا يقيمون الامور بحرايمهم وعنه انه قال اذا قلتم  
 في دينكم بالقياس احللتهم كثيرا ما حرم الله وحرمت كثير اما حلت الله وروى  
 عن عبد الله بن عباس ان الله تعالى قال لبيته عليه السلام احكم بينهم  
 بما انزل الله ولم يقل بما رايت وروى عنه ايضا انه قال لو جعل لاحد  
 ان يحكم بما يراه يجعل ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله لقول الله تعالى  
 وان احكم بينهم بما انزل الله ونروى عنه انه قال اياكم والمقاييس فانما عبدت  
 الشمس والقمر بالمقاييس وعن عبد الله بن عمر انه قال السنة ما سته  
 رسول الله صلى الله عليه وآله لا تجعلوا الراي سنة للمسلمين ومالك  
 سرق لا يقبل شيئا بشئ اخاف ان ينزل في يدى بعد شورتها وكان ابن  
 سيرين يذم القياس ويقول اول من قايى الميى وروى عنه ايضا  
 انه كان لا يكاد يقول براه شيئا وقال الشعبي لو جعل لعلى من القايى  
 وقال ان اخذتم بالقياس احللتهم الحرام وحرمتهم الحلال وكان ابو سلمة  
 بن عبد الرحمن لا يفتى براه واذا كان القوم قد صرحوا بذيىم القياس  
 وانكاره وتوخيخ فاعله فاقى نكير تجاوزه ما ذكرناه وروينا عنهم ليس  
 ان يتاؤلوا الالفاظ التي رويناها عنهم وبكر هذا التاويل فيها  
 فيعتسفوا مثل ان يجعلوها على انكار بعض القياس دون بعض او على  
 وجه دون وجه ليسلم لهم ما حكمه من قهره بالراي والقياس لا

انه قال  
 براه

ذلك انما كان يسوغ لو كان ما استدلوا به على قولهم بالقياس غير محتمل للتاويل  
 وكان صريحا في دلالة على ذلك فانما وقد بينا ان جميع ما تعلقوا به في  
 مسألة الحرام وغيره من المسائل لا يدل على القياس ولا له ايضا ظاهرا في  
 الدلالة عليه وسنبين بمشية الله تعالى مثل ذلك في تعلقهم بالراي ايضا  
 الاحكام اليه وانه لا يظهر له في الدلالة على القياس فضلا عن ان يحتمل التاويل  
 ولا وجه لتاويلهم ما روينا من الاخبار لاستيوار جميعها له ظاهرا في نفي  
 القياس لا بد لهم من العدول عنه اذ اصح تأويلهم تكليف تعديل عما له  
 ظاهرا في الدلالة على اسراجل ما لا يظهر له ولو فسار في الامر ان في الظاهر  
 ايضا وليس كذلك لم يكن لهم ان يجعلوا اخبارنا على التاويلات التي  
 ذكرها ليسلم دلالته ما تعلقوا به على القياس ولا كما نريد لك اولى بنا  
 اذا تأولنا ما رووه وحملناه على ان القول فيه انما كان بالتصريح وادلتها  
 ليسلم دلالته ما روينا على نفي القياس وما لا يرون يتعلقون به في ذلك  
 من قولهم ان المنكرين لذلك هم المستعملون له فلا بد من حمل النكير على  
 ما يوافق ما ظهر عنهم من استعمال القياس تعللنا منهم بالباطل وذلك اننا  
 لا نعلم انهم يستعملون القياس ضرورة او من وجه لا يسوغ فيه التاويل  
 ولا يخلو الاحتمال وانما ادعى ذلك عليهم وتعلق مدعيه بالظاهر له  
 ولا شبهة فيه على القول بالقياس واحسن احواله ان يكون محتملا



فكيف يصح ما ذكره وهذه الجملة التي ذكرناها تسقط فقام ان الذي  
 فتوه هو الذي يصدر عن المولى او الذي يستعمل في غير موضع وان  
 اسير المؤمنين عليه السلام اتفاني ان يكون جميع الذين يرخذ بالقياس وكذلك  
 ابو بكر انما استكبر استعمال الرأي في كتاب الله تعالى على وجه لا يسوغ فيه  
 الى غير هذا مما يقولونه ويغرضون اليه لان كل ذلك منهم عدول عن الظاهر  
 وتخصيص لاهل السنة وما قل لا يجب المصير اليه الا بعد القطع على الصحة  
 وان القوم قالوا على وجه لا يحتمل التأويل فاما قول بعضهم انهم فعلوا  
 ذلك تشددا او احتياطاً للذين حتى لا يقول العقلاء على القياس ويعدوا  
 عن تتبع الكتاب والسنة فظاهر البطلان وذلك ان التشدد لا يجوز  
 ان يبلغ الى انكار ما اوجبه الله تعالى اوضح فيه ولا يقتضي ان يخرجوا النكاح  
 المخرج الموم لانكار الحق ولو كان ذلك غرضهم لوجب ان يصرحوا بذلك  
 العدول عن الكتاب والسنة والاعراض عن تأملها والتشاغل بغيرهما  
 من غير ان يطلقوا انكار القياس والرأي الذين ما عندكم اصلا من اصول  
 الدين تالين للكتاب والسنة والاجماع على انه يمكن ان يقال لم يرجع تسليم  
 ارتفاع النكير انكرتم ان يكون بعض الصحابة الذين حكيتهم منهم الاختلاف  
 في مسألة الحرام وغيرها وهو من كان قوله منهم ابعد من ان يتناولوه شيء  
 من ظواهر الكتاب والسنة استعمال القياس وان يكون الباقيون رجعوا

قياسا

في مذاهمهم الى التخصيص وادلتها غير ان من ذهب الى القياس منهم لم يظهر  
 وجه قوله ولا علمت الجماعة انه قاله قياسا ولو علموا بذلك لانكرهه غير انهم  
 لم يعملوا فاحسوا الظن بالقبائل فظنوا انه لم يقل الا عن نص او طريق مخالف  
 للقياس وليس يجب ان يكون وجه قول كل واحد منهم على التفصيل مطلقا  
 للجماعة وبقي ادعاء ذلك طائفة بالادلة على صحة فائهم لا يجدونه  
 وانهم متى قالوا في هذه الاخبار التي رويناها في انكارهم القياس انها  
 اخبار آحاد لا توجب علما قلنا ولا اخبار في اثبات القياس توجب  
 علما على ما تقدم بيانه ومعارضة ما ليس بمعلوم باليس بمعلوم صحة  
 وهذه الاخبار التي رويناها ظواهر في نفي القياس ونصريح ببدته  
 وليس للاخبار التي رويناها ظاهرا في اثبات القياس ولا نصريح بانهم  
 استعملوه ويكون في الطعن على طريقتهم هذه التي تكلمنا عليها وجه  
 آخر صعب يعلم لهم فيه ان الصحابة نالت بالقياس او اكثرهم وان  
 النكير على من قال ذلك ارتفع وهو ان يقول لهم ان ارتفاع النكير  
 عندنا وعند المحصلين منكم والمحققين لا يدل في كل موضع على الرضا  
 والتسليم وانما يدل على الرضا بشرط ان يعلم انه لا وجه له الا الرضا  
 ولا داع اليه سواء فاما مع تجوز كون الرضا وغيره فلا دلالة فيه وانما  
 عدلنا عن هذا الوجه وذكره في جملة الوجوه التي طعنوا بها على طريقتهم



لأنه الفقهاء يستحسنون من مثل هذا الجنب من الكلام لكونه طاعنا في أصول  
أهم من القياس ولا يرجح إلى الكلام في الأمانة فاقصرنا على ما هو في البيت  
ويقال لغيره فيما نعلقوا به ثانيا قد ادعيتهم في معنى الرأي بالابتنى لأن  
الرأي إذا اطلق انما كلما كان متوصلا اليه بضرب من الاستدلال الذي  
يصح فيه اعتراض الشبهات واختلاف اهل الاسلام ولا يخفى ما قيل قياسا  
دون ما قيل من جهة اعتبار الظواهر والاستدلال بها الا ترى انهم يقولون  
فلان يرى العدل وفلان يرى القدر وفلان يرى الارباح وفلان يرى  
القطع على عذاب خناق اهل الصلوة وان كان كل ذلك متوصلا اليه بالأدلة  
الموجبة للمعلم وكذلك يقولون ان ابا حنيفة يرى الوضوء باليمنى وان  
ذلك راى كما يقال انه مذهبه وان كان لا يرجع في ذلك إلى قياس اجتهاد  
ويقال ايضا ان الغصاة بالشاهد واليمين راى مالك والشافعي وان كان  
مرجعهما فيه إلى الخبر وان الآخر التي تقبضه العدة على راى الحنيفة  
لحيض وعلى راى الشافعي وغيره الاظهار وان كان رجوع كل واحد  
منهما في ذلك إلى ضرب من الاستدلال بخالف القياس فاذا كان معنى للرأي  
والمستفاد به المذهب والاعتقاد على ما ذكرناه لم يكن في اضافة الصها  
اقتضاها إلى الرأي دلالة على انهم خصصوا من القول بالقياس  
لم ينصوا على ان الرأي الذي راوه هو الصادق عن القياس دون غيره

واذا لم ينصوا والقول محتمل لما نقه له لم يكن للخصم فيه دلالة فان قالوا ان  
كان القول في الرأي على ما ذكرتم فلو لا يقال ان المسلمين بدون التمسك بالصلوة  
والصوم وما اشبه ذلك من الامور المعلومة بالتصريح قلت انما لا يقال  
ذلك لما يتناه من ان لفظ الرأي يفيد في التعارف الامور المعلومة من  
الطرق التي يصح ان تعرضها للشبهات ويختلف فيها اهل القبلة لهذا  
لا يضيفون الامور المعلومة ضرورة من واجبات العقول إلى الرأي  
كقبح الظلم وجوب الانصاف ولا يضيفون ايضا اليه العلم بما  
الرسول عليه السلام لامته إلى صلوات خمس وصوم شهر معين وكذلك  
ايضا لا يضيفون اليه سائر الامور المعلومة بالأدلة التي لا يختلف المسلمون  
فيها كرجب التمسك بالصلوة والصوم والعلم بنبوة النبي صلى الله عليه  
والله وصدق دعواه وقد بينا انهم يطلقون الرأي في القول بالعدل  
والقدر وغير ذلك بما فارق ما ذكرناه فان قالوا انما صح ان يقول العدل  
فلان يرى القدر ويقول القدر فلان يرى العدل لان كل واحد  
منهما ينسب صاحبه إلى القول بغير علم وان اجتهد نفسه إلى القول  
الذي هو الرأي الذي هو القياس قبل لغير هذا الاطلاق الذي  
حكيناه ليس يختص بواحد دون آخر بل العدل يقول في نفسه وبين  
يقول بقوله انه يرى العدل وكذلك قابل القدر والارباح على ان العدل



لا يرى ان القدرة قابلا بالقدرة الا من تقليد او شبهة وليس يرى الى  
قابل عن اجتهاد يقتضي غلبة الظن حتى يطلق عليه لفظ الرأي المختص  
عندم بالذاهب الحاصلة من طريق القياس فان قالوا كيف يصح ان  
ينازعوا في اختصاص الرأي بما ذكرناه معلوم ان القابل اذا قال هذا  
مذهب اهل الرأي وقال اهل الرأي كذا وكذا لم يفهم عند اهل القياس  
دون غيرهم قبل ظهور هذا تعارف حادث في اهل القياس لانه لما حدث  
الاختلاف بين الامة في القياس ففناه قوم وانتهى قوم على مذهب  
الاضافة الى الرأي ومعلوم ان هذا التعارف لم يكن في زمن الصحابة  
فكيف يحمل خطابهم عليه على انه ليس معنا احد من الصحابة قالوا نحن من  
اهل الرأي والمروى عنه قولهم رايها كذا وكان راي ورأي فلان كذا  
وليس يمنع ان يكون في بعض تصرف اللفظة من التعارف ما ليس هو في  
جميع تصرفها ويكون الاضافة الى الرأي هي التي غلب فيها ما ذكرناه  
لم يغلب قولهم رايه وكان كذا من راي وهذا مما لا يمكن دفعه فانه  
لا شبهة على احد في ان قولهم فلان من اهل الرأي لا يجري في الاختصاص  
بالاضافة الى الاجتهاد والقياس مجرى قولهم راي فلان كذا وكان راي  
فلان ان يقول كذا وان الثاني لا تعارف فيه يختصه وان كان في  
الاول واذا صح ما ذكرناه لم يمنع ان يقول ابراهيم المومنين عليه السلام كان

رأي ورأي عمر ان لا يبعث ورأي لان ان يبعث اي مذهبي وما اتفق به  
وكذلك قول ابي بكر اقول فيها راي ما اعتقد واذا في الاستدلال اليه  
وكذلك قول عمر اقصي فيها راي فان قالوا ان كان الامر على ما قلتم فلهو  
قالوا ان كان صوابا من الله وان كان خطأ فمضى ومن الشيطان <sup>الخصم</sup>  
لا يكون فيها خطأ قبل ظهوره بخطي المحتج بالكتاب والسنة والتد  
بادلتها بان يضع الاستدلال في غير موضعه مثل ان يوترق قدما او  
يقدم مؤخر او يحض عما او يعارض خصما او يمسك بسنخ ابراهيم على ما  
هناك اولى منه فيكون الخطا منه اولى من الشيطان فالكتاب والسنة  
وان لم يكن فيها خطأ فالدليل بها يحظى وقد يصيب على انا اذا انا  
المسائل التي قالوا فيها بما قالوا واصله الى ابراهيم وجدنا جميعها لها  
مخرج في ادلة النصوص والذاهب اليها تتعلق بغير القياس فاما ما  
امروا له فيمكن ان يقول من منع من علي ما روى عنه عليه السلام قوله  
انما امرأة ولدت من سيد هانئ معتقة ربا روى عنه عليه السلام في  
ما ربه القبطية لما ولدت ابراهيم اعتقها ولداها ومن ذهب الى جواز  
بيعها امكنه التعلق باشيائها منها ان اصل الملك جواز التصرف والولاية  
غيره من ملك للملك بدلالة ان لسيدها وطؤها بعد الولادة من غير ملك  
فان ولا عقد نكاح وذلك يقتضي بقاء السبب المبيح للوطي وهو



الملك وسفها الله لا خلاف في ان عتقها بعد الولادة جائز ولو كان الملك زليلا  
ما جاز العتق وسفها قول الله تعالى واحل الله البيع وتعلق بموجبه في كل بيع  
الا اذا خرج الدليل فلعلم من اجاز البيع في الصلح الاول تعلق ببعض ما ذكرناه  
ومن تأمل احتجاج امير المؤمنين عليه السلام ببيع اميرك الاولاد وجدوا في  
طريقه القياس ان المروى عنه عليه السلام انه قال سبق كتاب الله بحجوز  
بيعها فاضاف لجوز البيع الى الكتاب دون غيره فاما قول ابو بكر وقد سئل  
عن الكلالة اقول فيها برأى فان كان حقا فاض الله وان كان خطأ فحقى  
ما عدل المذول ولد فليس يجوز ان يكون الراى الذى ذكره هو القياس  
السؤال وقع عن معنى اسم الكلالة هل يدخل للقياس فيها وانما يرجع الى  
الواقعة وتوقيف اهل الشأن وكتاب الله تعالى يدل على معنى الكلالة لا  
تعالى قال يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وما تولى الله تفسيره لم يدخله  
الراى والذى هو الاجتهاد والقياس وبين ذلك ايضا قول النبي صلى الله عليه  
عليه وآله لعمر وقد كرر السؤال عليه عن الكلالة كيفيك اية الضميمة  
وهذا يدل على ان الآية تفيد الحكم وكذلك ان تعلقوا بما روى عن عبد الله  
بن مسعود وانما سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يتم لها صداق ولم يدخل  
بها مرة والسائل شهر ثم قال اقول فيها برأى فان كان حقا فاض الله تعالى  
وان كان خطأ فحقى ومن الشيطان والله ورسوله منه بربان عليها العدة

ولها الميراث ولها مهر نكاحها لا ركس ولا شطط فقال لعقل بن يسار  
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى في مرفع بنت واشق بما قضيت  
فسر عبد الله وذلك ان لقول عبد الله ظاهر في كتاب الله تعالى يمكن  
ان يرجع اليه وهو عموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا  
يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا لان عموم الآية يقتضي العدة  
على كل زوجة توفى عنها زوجها ولم تحض من الحمل من لم يسيها من زوجها  
صداقا او يمكن ان يكون اوجب الميراث لكل زوجة بقوله تعالى ولهن  
الربع مما تركتم ولم تحض من لم يسيها من زوجها ولم يتم لها صداقا او اوجب الميراث  
للمكوجة بقوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهم واتوهن اجورهن المرفوع  
وذلك مرجب للميراث لان المسمى لا يتجاوز ولا تغير فيه واذا كان  
لكل حكم انتهى به وجه في الظاهر فما السبب في القطع على اضافته قوله  
القياس فان قيل فلم رددم شهر ولم قال فان كان خطأ فحقى وكيف يكون  
في الحكم الماخوذ من ظاهر الكتاب خطأ قلت يجوز ان يكون توقعه وترد  
للسائل لطلبه لما عساه يقتضي تخصيص الايات التي ذكرناها والتماسا  
لما عمله بقصر عليه بما يجب له ترك الظاهر ويمكن ايضا ان يكون المقصود  
عليه فرض الفتى الوجود غير من علماء الصحابة فاشترط طلب السلامة والاعراض  
عن الجواب والغيتا ثم لما احواله عليه اجاب فاما قوله فان كان خطأ



فقد تقدم الكلام على نظيره ويمكن ان يكون لانه يجوز ان يكون هذا  
 ما هو اولى من الظاهر من دليل يمتنع او رواية يقتضي من الرسول عليه السلام  
 في مثل ما سئل عنه يخالف قضيتيه او غير ذلك مما يكون العدول اليه اولى  
 انهم يقولون كل مجتهد مصيب فيلزمهم التسول عن قوله ان كان خطأ فمضى  
 وكيف نسب نفسه الى الخطأ وهو مجتهد فلا بد له من الرجوع الى تجويزه  
 على نفسه التقصير في طلب خبر لو استقصى لظفر به وما جرى مجرى ذلك  
 ومضى تأملت جميع المسائل التي حكى عنهم اضافة القول فيها الى رأي مجتهد  
 لها خرجا في الظواهر وطرقا يخالف القياس فاما قوله ولو كان رجوعهم  
 في ذلك الى طرف العلم لما صح منهم الرجوع من رأى الى اخر ولا التوقف  
 فيه ويجوز كونه خطأ وصوابا فمن بعيد ما يقال وذلك ان الرجوع الى  
 المذاهب والعدول عنها لا يدل على القول بالقياس والظن لان ذلك قد  
 يصح فيما لم يبق العلم والادلة الا ترى ان القائل بالاجابة قد يعدل  
 الى القول بالعدل وكذلك قد يعدل عن القطع على عقاب الفسق الى اهل  
 القبلة الى القول بالاجابة وسائر مسائل الاصول ذلك ممكن فيها فليس  
 التوقف دلالة على ما ظنوه واما التوقف فقد يجوز ان يكون طلبا للاشكال  
 والتأمل كما يتوقف الناظر في كثير من مسائل الاصول التي تحصل اليها  
 بالادلة المفضية الى العلم ويتنبهون تحريزا من الغلط واخطا في اصابت

ظفر

الحق فالتأخير في كونه خطأ وصوابا فالوجه فيه ما ذكرناه في خبر ابن مسعود  
 وان ذلك محسن ان يقال بحيث يكون التجويز لو ردد ما هو اولى من الظاهر  
 ثابتا لان الناظر ربما كان متزاهيا في التقصير ويجوز ان يكون في  
 السنة مخصص او معنى يقتضي العدول اليه لينعم النظر في طلبه فاما  
 قوله ولا ان تسكوا عن تخطيه المخالف والتكبر عليه لان الادلة لا  
 ولا تختلف فكيف يجوز ان يرجع كل واحد منهم في قوله الى دليل فقد  
 ثبتا انا لا نقول ان مع كل واحد دليل على الحقيقة وانما قلنا يجوز ان  
 يكون كل واحد على بطريق من الظواهر وادلة التخصيص اعتقدها  
 دليلا ولا شبهة في ان الادلة لا يتناقض الا انما نعقد بالشبهة دليلا  
 لا يجب ذلك فيه فاما الاساك عن التكبر والتخطية فلم يسكوا  
 عنها والعلم بان بعضهم خطا بعضا يجري مجرى العلم بانهم اختلفوا وما  
 دافع احد الامر من الاكذابة الاخر بدل على ما قلناه ما روى عن امير المؤمنين  
 عليه السلام وقد استفتاء عمر في امرأة وجه اليها فالقت ماني بطرفها وقد  
 اتاه كافر من حضرة من الصحابة بان لا شيء عليه لانه مودب فقال عليه السلام  
 ان كان هذا جهدهم فقد اخطاوا وان كانوا قاريون فقد غشوا  
 وهذا تصريح بالخطية والخبر الذي رويناه متقدم عندنا عليه السلام  
 يشهد ايضا بذلك وهو قوله عليه السلام من اراد ان يتخير جوارحه فليختر

ش



فليقل في الجدل به وروى عن ابن عباس انه قال من شأبأهله ان الذي  
يرى ما جعل للمنافقين وثلاً وروى عنه انه قال من شأبأهله ان  
الجداب وقد رويت المباحلة ايضا عن ابن مسعود في قصة اخرى  
وروى عن ابن عباس الخبر الذي تقدم من قوله الاتي الله زيد  
وهذا ايضا صرح في الخطبة وتحويل بالله تعالى في المقام الذي  
والخبر الذي رويناه ايضا عن عمر انه قال اجركم على الجداجر كما على النار  
واضح في هذا الباب وروى عن عائشة انها بعثت الى زيد بن ارقم  
وقد اشترى ما باعه باقل مما باعه به قبل ان يفيض الثمن انك ان لم تب  
فقد بطل جهادك مع رسول الله وقيل لابن المسيب ان شرحا قضي في  
كتاب عليه دين ان الدين والكتابة لا يخص فقال اخطأ شرح وقد  
ورد بهذا المعنى من الاخبار ما لا يحصى فاما ما لا يزلون يتكلمون به  
ويستفنون من تأويل هذه الاخبار مثل قولهم في قصة المجاهدة بول  
ان الخطأ والعش انما ارد به ما هو الا في النص والمذهب وان ابن عباس  
دعا الى المباحلة لانه خطي في جهاده فلهذا من خطأ وفي ذلك لا في نفس  
المذهب الى المباحلة وان ذكر جهنم والنار على سبيل التشديد والتحذير  
وان ذلك تخفيف لمن اقدم عليه من غير فكر ولا تحفظ وفي حديث  
اجباط الجهاد انه شرط بان يكون ذكر الخبر المقصود بخلاف قوله

فكله عدول عن ظهور الاخبار وجماعا على ما لا يجمله وذلك انما يسوغ  
ان ساع متى ثبت لنا تصويب القوم بعضهم لبعض في مذهبهم  
من وجه لا يجمل التأويل فاما ولا شيء يذكر في ذلك الا وهو محتمل للضرورة  
والغيره على ما ذكرناه وسنذكره فلا وجه للانتفات الى التأويلات  
البعيدة المستكرهة فان قالوا نحن وان صوبنا المجتهدين فليس يمنع  
من ان يكون في جملة السائل ما نحن فيه في واحد ولا يسوغ في مثله  
الاجتهاد فالكثرة ما يقتضيه الاخبار التي رويتموها ان يكون الاجتهاد  
غير سابق في هذه المسائل بعضها وهذا لا يدل على ان سائر المسائل  
كذلك فلما افرقت بين هذه المسائل التي رويتموها الاخبار وبين  
غيرها وليس لها صفة تباين بها ما عداها من مسائل الاجتهاد الا  
تروى انه لا تنقض في شيء منها يقطع العذر كما ان ذلك ليس في غيرها  
من مسائل الاجتهاد واذ لم يتميز من غيرها لم يسع ما ادعيته واشرك  
الحل في جوان الاجتهاد فيه او المنع منه فان قالوا ليس تخلوا قولهم  
في هذه المسائل التي اضافوها الى الرأي وامثلها من ان يكونوا ههنا  
اليها من طرف الادلة المرجحة للعلم او من جهة الاجتهاد والقياس ولو كان  
الاول لوجب ان يكون الحق في احد الاقوال دون جميعها ولو جب ان يكون  
معدا المذهب الواحد الذي هو الحق فيها باطلا ولو كان كذلك لوجب



ان يقطعوا ولاية قاتلة وتبرؤ منه ولا يعطوه الا ترى انهم في امور كثيرة خرجوا الى  
وحمل السلاح وجعلوا من التعظيم والولاية ما لم يكن من باب الاجتهاد فلو كان  
الكل واحدا لفعلو في جميعه فعلا واحدا ولو كان الامر ايضا على خلاف  
قولنا لم يحسن ان يولى بعضهم بعضا مع علمهم بخلافه في مذهبه  
كما في امير المؤمنين عليه السلام شرعنا مع علمه بخلافه له في كثير من الاحكام  
وكما في ابو بكر بن داود وهو بخلافه في الجحد ولو لا اعتقاد المولى ان المولى  
محقق وان الذي يذهب اليه وان كان مخالفا لمذهب صواب لم يجز ذلك  
ولا جاز ايضا ان يسوغ له الفتيا بحيل عليه بها وقد كانوا يفعلون  
ذلك وكان يجب ايضا ان ينقض بعضهم على بعض الاحكام التي يجادلون  
فيها لما تكن من ذلك وان ينقض الواحد على نفسه ما حكم به في حال  
ثم رجع الى مخالفة في اخرى لان كثير منهم قد قضى بقضايا مختلفة ولم  
ينقض على نفسه ما تقدم فلو لان الكل عندهم صواب لم يمتنع ذلك  
وابضا فقد اختلفوا فيما لو كان خطأ كان كبيرا اختلفوا في الدماء  
والفرج والاموال ونقض بعضهم بآراءه الدماء واما حرم المال والفرج فلو كان  
فيهم من قد اخطأ لم يحسن ان يكون خطأه الا كبيرا ويكون سبيله سبيل  
من ابتدء الرأفة ثم محرم او اخذ ما لا يغير حق فاعطاه من لا يستحقه وفي  
نفسه وجوب البراءة منه وفي علمنا بفقد كل ذلك دلالة على انهم قالوا

اجتهاد وان الجماعة مصيبون وهذه الطريقة هي عمدتهم في ان كل مجتهد في  
احكام الشرع مصيب قبل ظهور ما تنكرون ان يكون الخطأ الواجب فيفسد  
الى ما يوجب البراءة وحمل السلاح واللعن وقطع الولاية والى ما لا يوجب  
ثبانا من ذلك وان يكون اشتراك الفضلين في كونهم باخطأ لا يقتضي اشتراكهما  
فيما يستحق عليهما وما يعامل به فاعلموا الاثرون ان الصغيرة تشترك  
الكبيرة في القبح ولا يدل ذلك على تساويهما فيما يعامل به فاعلموا والزنا  
والكفر مشتركان في القبح مع اختلافهما فيما يستحق عليهما لم يمتنع ان  
يكون الحق في احدهما قالة القوم وما عداه خطأ ولا يجب مساواة ذلك  
الخطأ لما يوجب من الخطأ التبرؤ واللعن وحمل السلاح والحرب ثم بقا  
لهما ليس الصحابة قد اختلفت قبل العقد لاني بكر حتى قالت لانها  
متا امير ومنكم امير فاذا اعترفوا بذلك ولا بد من الاعتراف به قبل ظهور  
او ليس الذين دعوا الى ذلك مخطئين بخلافهم الجبر المأثور عن النبي  
صلى الله عليه وآله من قوله الا يمتن قريش فلا بد من الاعتراف بخطائهم  
فيقال لهم افتقروا انهم كانوا فاضلا لا يستحقون اللعن والبراءة  
والحرب فان قالوا نعم لزمهم تنسيق الانصار ولعنهم والبراءة منهم وهذا  
قبيح مما يعسونه على من موته بالرفض فان قالوا انهم لم يصروا على ذلك  
بل رجعوا الى الحق فلم يستحقوا تنسيقا ولا براءة قيل لهم كلامنا عليهم



قبل التسليم وسامع الخبر وعلى ما قضيت به يجب ان يكونوا في تلك الحال  
فتا قاضيهم البراءة واللعن والعدول عن الولاية والتعظيم وهذا  
مما لم يقبله احد فيهم على ان يغير من لم يرجع بعد سماع الخبر فقام على امر  
فيجب ان يحكموا فيه بكل الذي ذكرناه فان قالوا ان الاضرار لم يصب  
بما دعت اليه وان كان الحق في خلاف قولها ولا استحققت اللعن بالبراءة  
قبل الحمد فيا تنكرون ان يكون الحق في احد ما قالته الصحابة من المسائل  
التي ذكرتموها دون ما عداه وان يكون من خلفه لا يستحق شيئا مما  
ذكرتم ويثبون ايضا على هذا الوجه في جميع ما اختلفت فيه الصحابة  
ما الحق فيه في واحد كما اختلفت في مانع الزكوة هل يستحق القتال  
وغير ذلك من المسائل ويقال يجب اذا كان من فارق الحق في هذه  
المسائل من الصحابة قد اخطا ان يكون في تلك الحال فاسقاط قطع الولاية  
ملعوننا استحقا المحاربة ويثبون ايضا عن قضائهم في الحامل للمعرفة  
بالزنا والرجم حتى قال له امير المؤمنين عليه السلام ان كان لك عليها  
سبيل فلا سبيل لك على ما في بطنها فيقال لهم اتقولون ان قضاءه <sup>للك</sup>  
حتى فان قالوا نعم غلطوا وخالفوا ما عليه الامة لان الكل يقولون لا يجوز  
رجمها وهي حامل وفي جميع عمر الحقول امير المؤمنين عليه السلام قوله  
لو اخطى لهلك عمر دلالته على بئس منه اخطا في قضيتته ثم حينئذ يقال

لهم اتقولون اذا كان قد اخطا انه مستحق اللعن والبراءة والتعظيم فلا  
لهم من ان يغير ذلك ويجعلوا الخطا الواقع منه مما لا يقتضي تعظيما ولا  
براءة فيقال لهم في المجتهدين مثله فان قالوا ان الخطا الذي يقع للولاية  
على انه منسحق يجوز ان يكون صاحبه مستحقا لقطع الولاية واللعن والبراءة  
اتقولون في الصحابة مثل ذلك قلنا هكذا يجب ان يقال انما منعنا  
من ايجابكم تنسيقهم والتجوع عن ولايتهم باختلافهم في مسائل الاجتهاد  
واعلموا ان ذلك لا يجب في كل خطأ وعصية وليس هذا مما يوجب حشرنا  
تجوز كل واحد عليهم ان يكونوا مستشرين بكيفية يجب لها قطع الولاية  
ويستحق بها البراءة واللعن غير ان تجوز ذلك عليهم في حوادث الشرع  
لا يجب الاقدام على قطع ولايتهم واسقاط تعظيمهم كما ان تجوز الكبار  
عليهم لا يوجب ذلك وانما يوجب تنقيح ونوع الكبار منهم وفيهم  
بواقفتنا في كون الحق في هذه المسائل واحدا من يقول انني اس من كون  
خطاهم في حوادث الشرع كبيرا من حيث الاجماع والطريقة الاولى  
امر على النظر واعلم اننا انما استعطينا بهذا الكلام الذي بيناه الزام  
المخالفين لنا في خطأ الصحابة ان يكون مرجعا للبراءة بذكر الكبار  
والصغير الذي هو مذهبه دون مذهبا فكا اننا قلنا لهم ما  
الزمتونا اياه لايمن منا على هذا في ان الصغار تقع محبطة من غير



ان يستحق بها الذم وقطع الولاية واذا اردنا ان يحب بما يستحق على اصولنا وهذا الجنا  
فلا يجوز ان يستعير بالبر هو من اصلنا والجواب الصحيح عن هذه المسألة  
ان الحق في واحد من هذه المسائل المذكورة ومن كان عليه ومهذب بالسب  
جملة الصواب كانوا اقل عددا واضعفت قوة وبطشنا من كان على خلافه  
تما هو خطأ وانما لم يظهر النكير عليهم والبرآة منهم تقية وخوفنا ولا  
وضعا فاما تعلقهم بولاية بعضهم بعضا مع المخالفة في المذهب ان ذلك  
يدل على التصويب فليس على ذلك انه لم يول احد منهم واليا لا شرعا ولا  
نبدأ لا غير مما الاعلى ان يحكموا الكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه  
والله وما اجمع عليه المسلمون ولا يتجاوز الحق في الحوادث ولا يعدها واذا  
تقدم بهذا الشرط لم يكن ان يقال انه سوغ له الحكم بخلاف مذهبهم لانهم  
لا يملكون من ان يقولوا انه نص له على شئ مما يخالفه فيه واما حكم  
فيه بخلاف رايه وجملة ما يقال انه ليس لاحد ان يقلد حاكما على الدين  
بذهب مخصوص بل يقلده على ان يحكم بالكتاب والسنة والاجماع لم  
يول القوم احدا الاعلى هذا الشرط والصحيح ان امير المؤمنين عليه السلام  
ما ولي غيرنا الا تقية واستصلاحا وسياسة ولو ملك اختياره ما  
ولاه فاما تعلقهم بشيخ الفقيه واحاله بعضهم على بعض بها فغير  
صحيح وذلك انهم يدعون في شيوخ الفقيه اما لا يعلمون وكيف يستحقون

الفقيه على جهة التصويب لما ونحن نعلم ان بعضهم قدرة على بعض خطاه  
وخوفه بالله تعالى من المقام على امره وهذا غاية النكير وان ارادوا انهم  
سوغوها من حيث لم ينقصوها ويطلبوا الاحكام المخالفة لهم فليس ذلك  
بتسويغ وستحكم عليه بمشية الله وما عرف ايضا احدا منهم اراد في  
الفقيه الى من يخالفه فيما يخالفه فيه ولا يقدر ان يعيبروا وحدها  
فعل ذلك وانما كانوا يحيلون بالفقيه في الجملة على اهل العلم والقائدين  
بالحق والتفصيل غير معلوم من الجملة فاما الزمهم لنا ان يقتض بعضهم على  
على بعض حكمه والواحد على نفسه فيما حكم به ورجع عنه فغير واجب  
اقرار الحكم وورود العبادة بالاسك من نفسه لا بوجوب كون صوابا  
الاشري انا نقر اهل الذمة على بيعهم الفاسدة ومناكرهم الباطلة  
اذا ادوا الجزية ويقتضون انكاره على اظهار الخلاف مع انا لا نرى شيئا  
من ذلك صوابا فليس بحج العبادة باقرار حكم من الاحكام مع التري عنه  
ما يفسد او يستحيل وسبيل ذلك سبيل ابتداء العبادة به فكما يجوز  
ورودها بهذا الحكم ابتداء جاز وورودها باقراره بعد وقوعه وان كان  
خطا على انه قد روي ان شيوخنا قضوا في ابني عم احدهما اخ لام بذهب  
ابن سعود ففرض امير المؤمنين عليه السلام حكمه وقال في كتاب  
وجبت ذلك اولى اى سنة وهذا يجل دعوى من ادعى ان احدا منهم



لم يفتض على من خالفه على العموم والقول في نقض الواحد منهم على نفسه يجري  
على الوجه الذي ذكرناه فاما متعلقهم بان الخطأ في الدماء والفروج والامور  
لا يكون الا كبيرا فافضح البطلان لاننا نقول لهم نعم ان ذلك لا يكون  
الا كبيرا ولم اذا كان كبيرا في بعض المواضع وبعض الفاعلين وجب ان  
يكون كذلك في كل حال ومن كل احد ولا يرون انه قد يشترك فاعلان  
في اراقة دم غير مستحق ويكون فعل احدهم كفلا والاخر غير كفرا واذا جاز  
ذلك لم يمنع ان يشترك فاعلان ايضا في اراقة دم يكون من احد مما  
ولا يكون من احد مما كذلك ثم يسئلون عما اختلفت فيه الصحابة وكان  
فيه من احد الاقوال مثل اختلافهم في مانع الزكاة وهل يستحقون القتل  
واختلافهم في الامامة يوم السقيفة ويقال لهم يجب ان يكون خطأ  
كبير لانهم مخالفون للتصريح وما الحق فيه في واحد ويجب ان يكونوا  
بمنزلة من ابتدأ خلاف التصريح في غيره ذلك وكل شيء بعد زور به  
عند قلوبهم بمثل على انهم يقولون ان قتلا وقع من موسى عليه السلام <sup>صغيرة</sup>  
ولا يلزمهم ان يكون كل قتل صغيرة ولا اذا حكموا بكبر القتل منا ان حكموا  
بكبر من موسى عليه السلام فاما ما متعلقوا به ثالثا من خبر معاذ فلا دلالة  
لهم فيه وذلك انه خبر واحد وبمثل لا يثبت الاصول المعلومة المقطوع  
على حتمها على ان الاصول المعلومة لو ثبتت باخبار الاحاد لم يثبت بها

بمثل خبر معاذ لان رواية جمهورهم لو قيل رواه جماعة من اصحاب معاذ  
ولم يذكروا على ان روايته وردت مختلفة فجاءت بعضها انما قال  
اجتهاد راي قال عليه السلام لا اكتب اليك الكتب وهذا واجب ان  
يكون الامر فيما لا يعد في الكتاب والسنة موقفا على ما يكتب اليه لا على  
اجتهاده فان قالوا الدليل على صحته روايته تليق الامة له عصرا بعد عصر  
بالقول ولان الصحابة اذا ثبت انهم علموا بالقياس والاجتهاد ولا بد في  
ذلك من نص ولا نص يدل اظهره على ذلك الا خبر معاذ اقوى منه فيجب  
من ذلك صحة الخبر قلنا اما تليق الامة له بالقبول فغير معلوم وقد بينا  
ان قول الامة لا مثال هذا الاخبار لقبولهم لمس الذكر وما جرى مجراه  
عما لا يقطع به ولا يعلم صحته فاما ادعائهم بثبوت علمهم بالقياس وانه يجب  
ان يكون لهذا الخبر لانه لا نص غيره فبيننا على امر ثبت وقد بينا بطلان  
ما ظنوه دليلا على اجماعهم على ذلك ولو سلم لهم على ما فيه بحان ان يكونوا  
اجمعوا لبعض ما في الكتاب او خبر آخر على انهم قد اعتمدوا في تصحيح الخبر  
على ما اذا صح لم يوجب الى الخبر ولم يكن دلالة على المسألة لانا اذا علمنا اجماعهم  
على القول بالقياس والاجتهاد فاي فقر بنا الى تأمل خبر معاذ وكيف نشد  
به على ما قد علمناه بغيره فان قالوا نعم باجماع صحة الخبر ثم يصير الخبر  
دليلا كان اجماعهم دليل ويكون المستدل بخبره الاستدلال قلنا



ليس يعلم اجماعهم صحة الخبر الا بعد ان يعلم انهم اجمعوا على القياس والاجتهاد  
وعلمنا بذلك يخرج الخبر من ان يكون دالة وانما كان يمكن ما ذكره لو جاز  
يعلم اجماعهم على صحة الخبر من غير ان يعلم اجماعهم على القول بالقياس وذلك  
ثم اذا تجاوزنا ذلك ولم نعترض الكلام في اصل الخبر لم يكن فيه دالة لم لا  
قال احقده راي لم يقل بما اذا لا يكران يكون معناه اى اجتهاد راي حتى  
احدكم الله تعالى في الحادثة من الكتاب والسنة اذا كان في احكام الله فيها ما لا  
يتوصل اليه الا بالاجتهاد ولا يوجد في ظهور النصوص فادعائهم ان اجتهاد  
الفرع بالاصول في الحكم لعله يستفهم القياس هو الاجتهاد الذي معناه  
الخبر كما لا دليل عليه ولا سبيل للتصحيح فان قالوا ما وجد في قبيل النصوص  
كتاب او سنة هو موجود فيهما وقوله فان لم يجد يجب ان يحل على عموم  
وعلى انه لم يجد على كل وجه واذا حل على ذلك فليس بعده الا الرجوع الى  
القياس الذي قوله قلنا ليس يجب حمل الكلام على عموم عندنا وقد يتنا  
في الكلام في الوعيد وفي غيره انه ليس في سائر الفاظ اللغة ما له ظاهر يقتضي  
العموم ومتى حل على الخصوص كان مجازا ويجب ان لا يتجاوز ذلك  
لان القياس والاجتهاد عندهم من المفهوم بالكتاب والسنة وتمايز لان  
عليه فكيف يصح حل قوله فان لم يجد على العموم وهذا يقتضي انهم قالوا  
هذا التقى بالخصوص فكيف عابوه علينا وبعد فان جاز اثبات القياس

بمثل خبر معاذ فان من نفاه يروى ما هو اقوى منه ووضح لفظا وذلك ما  
روى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ستغفرت امتي على سبعين  
فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم يقبسون الامور بآبائهم فخرجون الحلال  
ويجلبون الحرام والزوايا التي يروونها لعناني هذا كثيرة ومن تتبعها  
وجد ما فاما ما يرويه الامامية فما لا يصح كثرة فاما خبر ابن مسعود الذي  
ذكره فالكلام عليه كالكلام على خبر معاذ بعينه فاما كلب عمر الى ابي موسى  
الاشعري وقوله اعرف الاشياء والنظائر فمن الامور التي فاضعت في  
باب الرواية من خبر معاذ وبعد من ان يتعلق به في هذا الباب على انه اذا سلم  
لم يكن فيه دالة وذلك ان القياس الذي دعاه اليه هو الحاق الشيء بشيء  
ولهذا قال اعرف الاشياء والنظائر والمشابهة الموجبة للقياس وحمل الشيء  
على نظيره انما هي المشاركة في امر مخصوص به تتعلق الحكم ومن عرف ذلك  
وجب عليه اجماع بين الاصل والفرع اذا تعبد بالقياس وحمل الفرع على  
الاصول وهذا المقدار لا ينافي عن فيه ولكن لا سبيل لمعرفة ولو كان  
فيه ما يدعون من الظن لم يكن في الخبر ايضا دالة لهم لانه ليس فيه الاثبات  
الفرع على الاصل اذا اشار اليه في معنى يجلب على الظن انه علة الحكم واللفظ  
ان يقول انهم ان الارز ليس بمشابه للنبي ولا النبي القرى بمشابه للنبي  
ولا بينهما شبهة فيجب التساوي في الحكم فالخبر انما يتناول المساواة بين



للشبهين ولا اشتباه ههنا فان قالوا ههنا اشتباه مطلق قلت ليس  
 الخبر على ما قلناه من اشتباه بل قال اعرف الاشياء والتفاير وذلك يقتضي  
 حصول العلم بالاشتباه لان المعرفة هي العلم غير ان الامر الذي يقع منه الشك  
 في الحكم غير المذكور في الخبر فان جاز ان يقولوا انه عنا المشابهة في المعاني التي  
 يدعيها القاسيون كالكيل في البر والشدة في الخبز جاز بخصوصهم ان يدعيوا انه  
 اراد المشابهة في الالفاظ الاسم واشتغال اللفظ ويكون ذلك دعائه الى القول  
 بحمل اللفظ على كل ما تحته من المستويات لتساويها في تناول اللفظة كانه  
 تعالى اذا قال والسارق والسارقة فاقطعوا ايدهما علم ان كل سارق يقع  
 هذا الاسم عليه ويشارك سائر السراق في تناول اللفظ وجب التسوية بين  
 الجميع في الحكم الا ان يقوم دلالته ظاهرا فيعلق به رابعان الآية فالكلام  
 عليه ان يقال له وما يكره ان تكون لفظة الاعتبار لا يستغنى عنه الحكم بالثبوت  
 وانما يستغنى به الانعاط والتدبر والتفكر وذلك هو المفهوم من ظاهر الآية  
 لانه لا يقال لمن يستعمل القياس العقلي انه معتبر كما يقال لمن يتفكر في معناه  
 ويدين برأيه من قبله ويحفظ ذلك انه معتبر وكثير الاعتبار وقد تقدم بعض  
 الناس في العلوم واشبات الاحكام من طرق القياس ويقولون تفكر في معاده  
 وتدبر فيقال انه غير معتبر وهو قليل الاعتبار وقد يستوي في المعرفة بحال  
 واشبات حكمه فنهان فيوصف احدهما بالاعتبار دون الآخر على المعنى

في  
 السكر

الذي ذكرناه ولهذا يقولون عند الامر العظيم ان في هذا عبرة وقال الله تعالى  
 وان لكم في الانعام عبرة وما روي عن ابن عباس خبر واحد لا ثبت بمثله  
 اللغة ثم لو صح لكان محمولا على الجواز بشهادة الاستعمال الذي ذكرناه على  
 اننا لم نمانع ان استعمال الاعتبار لم يكن في الآية دلالة الا على ما ذكرناه  
 من امر الكفار وظنهم ان حصونهم تمنعهم من الله تعالى ووقع ما وقع بهم  
 فكانه قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وليس يليق هذا الموضع بالقياس  
 في الاحكام الشرعية لانه تعالى لو صرح عقيب ما ذكره من حال الكفار بان  
 قال قيسوا في الاحكام الشرعية واجتهدوا وكان الكلام لغوا لا فائدة فيه ولا  
 يليق بعضه ببعض فثبت انه اراد الانعاط والتفكر على انه يمكن ان  
 يقال لمعنى تسليم تناول اللفظة للقياس باطلانها ما تذكره انما  
 موجب الآية بان نفيس الغرض على الاصول اننا لا نثبت لها الاحكام الا  
 الا بالنصوص لان هذا ايضا قياس فقد ساوينا كفى التعلق بالآية فمن اين لكم  
 ان القياس الذي تناول له الآية هو ما ذكرناه دون ما ذكرناه وكلها قياس  
 على الحقيقة وليس يمكنهم ان يقولوا تجمع بين الامرين لانهما يتناقضان  
 واجمع بينهما لا يصح ولا هم ايضا ان يقولوا قولنا ارجح من حيث كان فيه  
 اثبات الاحكام وقولنا فيه في طواف ذلك لان الترجيح بما ذكرناه انما يصح متى  
 ثبتت كلا وجهي القياس فيصح الترجيح والتقوية ويقال لمعنى تعلمهم به



الآية على الوجه الثاني اذا كان تعالى قد شبه على ما زعمتم الآية على ان المشاركة في السبب  
 والعللة يقتضي المشاركة في الحكم فيجب ان يكون كل من ضل مثل فعل الذين آثم  
 تعالى عنهم في الآية ان يحل به مثل ما حل بهم فان قالوا كذلك هو انما هم  
 بطلان في ظهور ضرورة لوجود ما من يشارك المذكورين في المخالفة والمعصية  
 وان لم يصيبه ما اصابهم فانما ما تعلقوا به خامسا فاجواب عنه ان يقال لظهور  
 في الحوادث الشرعية حكم لكنه ما كان في العقل لو فيها حكم ولم يكلف معرفته  
 او الحكم فيها جلة لكل ذلك جائز لا مانع منه فانما تعلقوا بهذه الطريقة  
 على الوجه الثاني الذي ذكره واعتقدوا انهم قد تحرروا به من المطاعين  
 التي تدخل عليهم في الوجه الاول فيجوز في الضعف مجرى الاول وذلك انه  
 مبني على انه لا ينقض بدل بظاهره ولا دليله على احكام الحوادث فيجب لذلك  
 الرجوع الى القياس فيها ودون ما ظنوه خبطا القصد لانا قد بينا ان جميع  
 ما اختلفت فيه الصحابة من الاحكام له وجه في النصوص وان ما لا يقف  
 على وجهه بعينه يمكن ان يكون له وجه وان القطع على تنافي مثل ذلك  
 لا يمكن بما يستغنى عن اعادته على ان اكثر ما في هذا ان يكون جميع الحوادث  
 التي علمنا اطلبهم فيها الاحكام من جهة الشرع لا يدخل حكم العقل فيها وانه  
 لا بد فيها من حكم شرعي ثم نقول انهم ما جعلوا فيها طلبوه من جهة  
 الشرع الا الى النصوص وعلى من ادعى خلاف ذلك ان يجتهد من اهل العلم

ان جميع ما تجدد الى يوم القيامة هذا حكمه وانه لا بد من ان يكون المرجع فيه  
 الى الشرع ولا يجوز ان يحكم فيه بحكم العقل ولم اذا كانت الحوادث التي لم يثبت  
 بها الصحابة مخرج في الشرع وجب ذلك في كل حادثة وهل هذا الاثر  
 وحكم على الله قد روي عن بعضهم ما يقتضي انه رجع الى حكم العقل في مسألة  
 الحرام وهو سرف لا تخرج مسألة الحرام بمنزلة تحريم قصعة من فريد  
 مما يعلم بالعقل اباحته ويقال لظهور فيما تعلقوا به سادسا من الاجتهاد  
 في القبلة ان ذلك ان دل فاما يدل على جواز التعبد بالاجتهاد في الشرعيات  
 فاما ان يعتمد في اثبات العبادات به فواضح البطلان لان معتقد ذلك لا  
 له من ان يقبس سائر حوادث الفروع في جواز استعمال الاجتهاد فيها على  
 القبلة وذلك منه قياس والكلام انما هو في اثبات القياس وهل ورد  
 العبادات به ام لا فكيف سئل صحته ولم نفي القياس ان يقول الذي  
 يجب ان اثبت الحكم في القبلة بالاجتهاد لودود النص واقف عند  
 ولا التجاوز وهذا بمنزلة ان ترد العبادات بايجاب صلاة فيقيس فليس  
 عليها وجوب اخرى كما انه ممنوع من ذلك الا ان يتعبد بالقياس فذلك  
 من قاس على القبلة غيرها ممنوع من قياسه ولما ثبت ورود العبادات  
 بالقياس على ان الحكم عند الغيبة ثابت بالنقص في الجملة لان المكلف قد  
 اذن ان يصلي الى جهة ما كان الحكم الشرعي ثابتا في الجملة ولم يكلف المكلف



في ان كان الفعل بالجملة وجب ان يجتهد حتى يمكنه الفعل الواجب عليه بالجملة  
فلا جتهاد منه ليس بقصر بل به الى اثبات الحكم الشرعي وانما يصل به الى  
تمييز الحكم الجملي الذي ورد به النص وتفصيله وعروض ذلك انه يرد بالنص  
في الآيات وفيه ضربان من ضربين الربا يكون هناك طريقين الى الاجتهاد  
اثباته فيوصل المكلف الى تمييز ذلك الربا وتفصيله لاجل النص الجملي  
وهذا ما لم يثبت قطره على انه يقال للمعلق بهذه الطريقة القياس اما اجتهاد  
عند الغيبة في القبلة لما ثبت بالنص حكم لا سبيل لك الى معرفته الا  
بالاجتهاد فاذا اعرفت بذلك قيل له ثبت في الفرع انه لا بد منه من حكم  
لا يمكن معرفته الا بالاجتهاد حتى يتساوى الامر ان لا سبيل لك الى ذلك  
وقد علمت ان في نقاة القياس من يقول ان حكم الفرع معلوم عقلا وبغير  
من يقول انه معلوم بالنصوص اما بطوارها او بادلتها وبعد فليثبت  
القياس بان يتعلق بالقبلة في اثبات الحكم للفرع قياسا على الاصل او  
من نافي القياس اذا تعلق بها في حمل الفرع على الاصل في انه لا يثبت له حكم  
الا بالنص حتى قيل له فاجمع بين الامرين استمع لتساويهما حتى قيل له  
الاثبات ارجح وادخل في الفائدة قال هذا انما يصح فيما ثبتت وصح  
لانها الكلام فيه واقع وهذه الجملة التي ذكرناها في الكلام على من يتعلق  
بالقبلة سبيل ايضا احكيما انهم ربما تعلقوا به من جزء الصيد والتفقا

واروش الجنائيات الى ما يربو بحري هذا المجري لان كل ذلك انما يثبت  
على جواز التقيد بالاجتهاد والقياس ولا يصح اعتماد في اثباته على انه  
لا شيء من ذلك الا والمرجع في تمييزه الى عادة معروفة وطريقة معلومة  
اما على الجملة او على التفصيل وليس هو من القياس الذي يذكر في الشريعة  
بسبيل فاجمع بين الامرين باطل فاما تعلقهم بخبر الخشبية وخبر  
قبلة الصائم والذي ولد له غلام اسود فكل ذلك وامثاله لا يتعلق به  
لان اوله اقرار بغير طريق الاحاد ومن يجوز ان يكون كاذبا وكل اصل  
قطع عليه وتقدم به العلم اليقيني دون الظن فان الرجوع في اثباته الى  
اجزاء الاحاد غير صحيح والقياس عند من اصل معلوم ومقطع على صحته  
فكيف ثبت بمثل هذه الاخبار على ان تنبيهه عليه السلام على علمه الحكم  
لا يزيد في القوة على ان ينص بصرحها عليها ولو نص عليها لم يجب القياس  
بهذا القدر دون ان يدل على العبادة به بغير ذلك على انه عليه السلام  
بتنبيهه قد اعنى من القياس وكيف يجعل ذلك دليلا على القياس بل ان  
ايضا مع التنبيه على العلة قد اثبت الحكم في الاصل والفرع معا وهذا  
حالة لا تدخل للقياس فيه على انه عليه السلام اخبر ان الحج مجري مجري  
الذين في وجوب العضاء وكذلك ما ثبت عليه في باب القبلة والمولد  
الاسود ولم يذكر لاي سبب مجري مجراه وما العلة فيه وهل ظاهره ان يجب



ذلك او طريقة قياسية واذا كان الامر بمجمل لم يحسن القطع على احد الوجهين  
بغير دليل على اتساق الدين يقع على الحجج لوقوعه على المال واذا كان كذلك  
دخل في قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها اورددين ٥ ٥

**باب الكلام في الاجتهاد وما يتعلق به**

اعلم ان الاجتهاد وان كان عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النص  
واذ لم يابل بالطريقة الامارات والظنون وادخل في جملة ذلك القياس  
الذي هو محل الفروع على الاصول بجملة متغيرة كما ادخل في جملة ما لا اما  
له متغيرة كالاجتهاد في القبلة وقيم المتلفات فقد بينا ان القياس  
الذي هو محل الفروع على الاصول بجملة متغيرة وقد كان من ايجابه العقل  
ان يعبد الله تعالى به لكتبه ما تعبد به الناس على ذلك وبسطنا الكلام فيه  
فاما الاجتهاد الذي لا يتميز الامارات فيه وطريقة عليه الظن كالقبلة  
وما شاكلها فندنا ان الله تعالى قد تعبد بذلك زيدا على جواز في العقل  
لاننا تعالى قد تعبد بالاجتهاد في القبلة وعلى كل مكلف بما يوجب اجتهاده  
اليه وتعبد ايضا في اروش الجنائيات وقيم المتلفات وجزء الصبيد مثل  
ذلك وكل مجتهد فيما جرى هذا الجري يصيب الاثر ان من ادركه اجتهاده  
الى اماره ظهرت له ان القبلة في جهة من جهات لزمته الصلوة الى تلك  
الجهة عينها واذا الذي جزم اجتهاده الى ان القبلة في غيرها لزمته الصلوة

الى ما عليه فانه انه جهة القبلة وكل من ما صيب وان اختلف التكليف  
وقد بينا بطلان قول من ادعى ان الصحابة متوابع بعضهم بعضا في مسائل القياس  
والاشبه في ان العبادة بالذاهب المختلفة انما يجوز بها طريقة العمل دون العلم  
وان الاصول المبنية على العلم نحو التوحيد والعدل والنبوات لا يجوز ان يكون  
جسما وغير جبر ويري ولا يرى على وجهين مختلفين وباضافته الى مكلفين  
متغايرين وقد يجوز ان يكون الشيء الواحد حراما على زيد وحلالا على غيره  
وكما يجوز ان يكون حلالا للشخص في وقت وحراما عليه في آخر وحلالا لاشي  
وجه وحراما على آخر فمن جمع بين اصول الدين ووزع الشرع في هذا  
الباب فقد اهدى وضل عن الصواب فان قيل يجوزون من طريق  
العقل ان يعبد النبي صلى الله عليه وآله بالاجتهاد في بعض مسائل الشرع  
قلنا العقل لا يمنع من ذلك اذا تعلقت به مصلحة فان قيل يجوز  
ان يكون في احكامه عليه السلام ما طريقة الاجتهاد قلنا التصحيح في النسخ  
من ذلك هو اننا قد دللنا على ان القياس وحمل الفروع على الاصول  
في الشريعة تام يعبد به وكل من قال بان الامة لم تعبد بذلك يقطع على  
النبي صلى الله عليه وآله ما تعبد بمثله فالقول بان الله عليه السلام تعبد به  
دوننا خروج عن الاجماع وقد ادعى ابو علي الجبائي اجماع الامة على انه عليه  
ما تعبد بذلك فاما من يمنع من عبادة الله عليه السلام بذلك من جهة تحريم



مخالفة على كل حال وأنه لو كان فيما يحكم ما هو مقول من جهة الاجتهاد ما  
 المخالفة على كل وجه فليس بشي معتد وذلك ان لمن جاز الاجتهاد عليه  
 ان يفصل من ذلك بان يقول ليس يمنع ان يحرم مخالفة على كل حال وان كان  
 في قوله ما هو من اجتهاد كما ان الاثر اذا اجتمعت على قول من الاقوال من طريق  
 الاجتهاد حرم خلافها من حيث اجتمعت وان كان اصل قولها اجتهاد او اذا كان  
 اجتهاد كالمفصل من اتباعه جاز ان يلزمنا اتباعه وان كان قوله من طريق  
 غالب الظن **فصل في سفة المفتي والمستفتي**  
 اعلم ان في الناس من منع من الاستفتاء ونعم ان العاصي يجب ان يكون ملما بالحكام  
 فروع الاحداث وانما يفرع المستفتي الى المفتي ليقترنه على طريقة الاستدلال  
 ويعتد على ان تجوز المستفتي على المفتي الخطا يمنع من قبول قوله لا يراى  
 ان يكون مقدما على قبح ورتبوا قولوا جاز ان يقلده في الفروع جاز مثل ذلك  
 في الاصول واقرى من ذلك ان يقولوا قد علمنا ان العاصي لا يجوز ان يقلد في  
 اصول الدين كالترديد والعدل والنبوة بل لا بد من ان يكون بذلك عالما ويكن  
 من العلم بهذه الاصول على كثرة الشهادات فيها لا بد من ان يكون متمكنا من العلم  
 بالحكام الاحداث واذا تمكن من العلم بذلك لم يحسن له التقليد والذي يدل على حسن  
 تقليد العاصي المفتي انه لا خلاف بين الامم قد يوافقوا في وجوب رجوع العاصي  
 الى المفتي وأنه يلزمه قبول قوله لا يغير متمكنا من العلم بالحكام الاحداث ومن

خالف في ذلك كان خارقا للاجماع وليس يمكن المخالفة في ذلك دفع الاجماع  
 على الرجوع الى الفتوى والارشاد اليها والافزار عليها وانما يتناول هذا  
 الرجوع بما هو بعيد فقوله هو رجوع للتنبيه على النظر والاستدلال  
 وهذا التناول معلوم ضرورة خلافة لان العاصي لا يستفتي على وجه طلب  
 التنبيه على النظر بل يلتزم ولا فرق بين من ادعى ذلك في المفتي وبين  
 من ادعى مثله في الحاكم وذهب الى ان الحاكم لا يلزم الحكم حتى يبين الحكم  
 عليه صحته وطريقه العلم به وانما تجوز به على المفتي الخطا فغير مانع من جواز  
 قبول قوله كما نقول له كذا في الشاهدين من جرى مجراها وقيام الحجية  
 باستفتاء بومنه من ان يقدم على قبح واما حمل الاصول على الفروع في جواز  
 التقليد فغير صحيح لان تقليد المستفتي للمفتي انما جاز لان له طريقا  
 الى العلم بحسن ذلك وجوبه وانما يكون له اليه طريق لعله بالاصول  
 ولو لم يكن بها عالما لما جاز ان يعلم حسن هذا التقليد والتقليد بالاصول  
 غير مستند الى طريقه علم تقدمت بومنها من الاندفاع على القبح كما  
 استند التقليد في الفروع الى ذلك فاما قوله اذا امكن ان يعلم الاصول  
 وهي اغض فلا بد من ان يكون متمكنا من العلم بالحكام الفروع فلهذا لان  
 العلم بالاصول من التوحيد والعدل وما يحسن بهما يمكن ان يعلم على جهة  
 الجملة من احصاء الوجوه واقربها وانما طول السكوت في ذلك طلبا للتفريع



والمتفق والافعال على جيل الجمله قريب جداً وانما يحتاج الى الفكر للقول  
عند دخول الشبه القاعده والعاني اذا اعترضت له شبهة لا يعلم قدرها  
فيما هو معتقد له وعلم بما لا هو يمكن من حلها وعرفه ما يبطلها وان كان  
غير يمكن من ذلك انقصو غلطته فهو ايضا لا يعلم قدح الشبهة فيها  
اعتقده فلا يوشى في حاله وحواشي الشرع التي لا تخفى ولا تنسب ولا  
يكنى فيها العلم بالجمله ولا بد في كل مسألة منها من علم يحضرها فالعالى لا يجوز  
ان يتمكن من العلم بتفصيل احكام كل الحوادث التي حدثت وسيحدث من حيث  
يكن من العلم بالاصول على طريق الجمله وقد فرقنا بين هاتين المسألتين  
في مواضع من كتبنا وهذا قد سكاها هنا واذا اتقن حسن الفتياء والاشياء  
فالذي يجب ان يكون عليه المفتي هو ان يعلم الاصول كلها على سبيل التفصيل  
ويستدعي لكل شبهة يعرف من في شئ منها ويكون ايضا عالما بطريقه  
استخراج الاحكام من الكتاب والسنة وعارفا من اللغة والعربية بما  
يحتاج اليه في مثل ذلك حتى يكون متمكنا من ان يفتي في كل مسألة او  
حادثة تعرف من او اكثر ذلك ويكون مع هذه العلوم ورعا دينيا صديقا عولا  
مستزها حتى يحسن تقليد السكون الى نصيحته وامانة وليس الفيا  
عندنا في الشرعية مما تعبدنا به فنشروط ان يكون عالما بذلك ويجوز الاجتهاد  
كما يشترط اصحاب القياس في المفتي ذلك فاذا استل عن مسألة اجاب عنها

ان كان عالما بالاجواب وان لم يكن عنده علم لا يجمل له ان يفتي المستفتي بل يفتي  
عن حاله وان لا يعلم الله بها حتى يرجع الى غيره فيها والعالى طريق الى معرفة  
صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخاطبة والاجابة المتأثرة  
حال العلم في البلد الذي يسكنه ودينهم في العلم والسياسة ايضا والذات  
وليس يطعن على هذه الجمله قول من يبطل الفتوى بان يقول كيف يعلم  
عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم علم الناس بالتجارة والصياغة  
في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذلك العلم بالحق  
واللغة ونموت الاداب ولا شبهة في ان هذه الصفات اذا كانت ليست  
عند المستفتي الا لعالم واحد في البلد لزمه استفتاءه تعيينا وان كان  
بجامعة هو فيها مساوون كان مختيرا وان كان بعضهم عنده اعلم من بعض  
او اوسع وادين فقد اختلفوا فمنهم من جعله مخترا ومنهم من اوجب ان  
يستفتي المتقدم في العلم والدين وهو اولى لان الثقة هاهنا اوثق  
واوكد الاصول كلها بذلك شاهدا وكما يجب على المفتي ان يفتي بما  
يقطع عليه بعينه وان يتوقف عما لا يعلمه كذلك يجب عليه ان يسأل  
عنده امر ان يفتي بالخفي بينه ما قد منع قوم عن غير بصيرة من  
اعتدال الاحكام عند العالم وقالوا لا بد من منية وترجيح وليس الامر  
على ما ظنوه لانه لا مانع من تساوي حكيم عند العالم حتى لا يكون لاحد



على الآخر في العقل شواهد لذلك لا تحصى لأن من طوّل بربود بعة  
عند هو مجتزئة وضعها بالحق بدشأ والفعلان واجباً عليه على التجديد ولا تارة  
لاحد مما على صاحبه وقد خبر الله تعالى في كفارة البهين بين ثلاث كل واحدة  
سنتين واجبة على التجديد من غير تارة لا حد لها على الأخرى ولا ترجيح ولا  
مانع من أن تنزل واحدة لا توجد في أدلة الكتاب والسنة المقطوع عنها  
اجماع اهل الحق فيها لكم فيكون العقل مستقراً فيها بين امرين لا تارة لا حد لها  
على الآخر فوجب على جهة التجديد وهذا كما انما يبرز منصوص في مسائل الاجتهاد  
فهو ايضا يبرز منصوص فيما ثبت من الأحكام بالأدلة القاطعة على الثبات  
الذي ذكرناه ومن استلزم ان يختلف اهل الحق في حكم حادثة تنزل على  
وعد التامل والبحث لا يوجد في الأدلة ما يرجح احد الوجهين على الآخر  
فيكون العلم مجتزئاً بينهما في نفسه وفيما يعني به غيره فان قال فكيف قولكم  
في العاقل اذا افتاه بعض علماءكم بان الطلاق الثلاث يقع منه واحدة  
واقتناه عالم آخر بأنه لا يقع منه شيء او اقتناه احدهما بالعمل في الشهر  
على روية الالهة واقتناه الآخر بالعدد قلنا الاول ان يكون هنا  
المستغنى مجتزئاً بين الامرين لانه لا طريق له الى العلم بالحق منهما وليس  
مجتزئاً ان يكون احد المذهبين خطأ والآخر صواباً فيقتضى فتح القول  
من المقتضى لا تارة غير ممنوع ان يكون ذلك خطأ من المقتضى وصواباً من المقتضى

لأن المقتضى له طريق الى العلم بصفة الفعل فحسن ارجح والمستغنى لا يمكن  
من ذلك وليس مجتزئاً المستغنى ان يكون المقتضى محطاً فيما اقتناه به القول  
شبهة عليه بالتر من مجتزئاً ان يقتضيه بالخطأ مستغنى فاذا كان مجتزئاً لذلك  
لا يمنع من وجوب قوله منه فذلك الاول **باب الكلام**  
**في المحظرة الواحدة** اعلم ان حد المباح يتضمن اثباتاً ونفيّاً وتعلقاً  
بالغير بالاثبات هو حسنه والتقي هو الامدح فيه ولا تارة لا حد لها  
هولن يعلم المكلف او يدل على ذلك من حاله ومجموع ما ذكرناه ينفصل  
من وجوه الافعال الباقية لانه يكون حسناً ينفصل من القبيح وما ليس  
بحسن ولا قبيح ويكون لا تارة فيه ولا مدح ولا ذم ينفصل من الذنب  
والواجب والتعلق ينفصل من الحسن الذي يقع من الله تعالى ولا  
له زايدة على حسنه كاستيفاء العقاب لانه تعالى لا يجوز ان يعلم  
ولا يدلي ومن افعال البهائم ومن جرى مجراها وان استقطت في هذه الحد  
عند ذكر التقي القدر والذم انقضت على نفي المدح كفي فانه نفي المدح  
يبين من الذنب والواجب ولا يحتاج الى ان يبين منها ايضاً بنى القدر  
والذم وهو وان بان بنى القدر عنه والذم من القبيح فيمكنه في ابانه  
منه كونه حسناً ووجدت بعض من يشار اليه في اصول الفقه بنى القدر  
والمدح والذم في فعل المباح والاي فعل ويعتبر ذلك في الامرين وهذا



غير صحيح لانه يقتضي ان استيقضا العقاب في الآخرة ليس له صفة المباح وان  
 لم يطلق عليه الاسم ويقتضي ايضا ان يكون استيقضا احدنا للذين غير مباح  
 لان العقاب والذين مما يستحق المدح بالاستيقضين فان قال من راعى  
 ما ذكرناه في الفعل والاي فعل ليس في الاستيقض في العقاب او الذين مدح  
 على كل حال وانما المدح في اسقاط ذلك وقد لا يستوي ولا يسقط فلا  
 يلحق تلك ما يجب اذا انفتحت المدح نفيًا مطلقا في الاستيقض ان تقدم  
 احوال الاستيقض كلما كما في هذا النفي احوال الفعل كلها واذا كان في بعض  
 الاحوال المدح ثابتا بطل الحجة ومن لم يستوف العقاب او الذين انظروا  
 واما الاوان لم يسقط ذلك يستحق المدح لاجل حاله وان كان ذلك بدون  
 المدح على الاسقاط وهذا مدح تعالى بانه حلل من حيث لا يعاجل  
 بالعقاب وان لم يسقطه فاذا قيل قد لا يعاجل بالعقاب ولا  
 يستوي الذين من لا يستحق المدح اذا لم يقصد بذلك الاحسان  
 النعمة به قلنا وقد يسقط العقاب والذين ايضا من لا يستحق المدح  
 اذا لم يقصد الاحسان ويكفي في انقاص الحجة ان نجد المدح حاصلًا  
 في حال من احوال الاستيقض واما أحد المخطوطين فهو القبح الذي قد  
 اعلم المكلف او دل على ذلك من حاله لانه بما ذكرناه بين من كل ما  
 يخالفه وقد اختلف الناس فيما يصح الاستفاد به ولا خير على احد فيه

فهم من ذهب الى ان ذلك على الخطر ومنهم من ذهب الى انه مباح ومنهم  
 من وقف بين الامرين واختلف من ذهب الى الخطر فبعضهم ذهب الى  
 ان لا يقوم البدن الا به ولا يتم العيش الا معه على الاباحة وما عداه على الخطر  
 ومنهم من سوى بين الكل في الخطر وقال آخرون بالوقف وجوزوا كل واحد  
 من الامرين يعني الخطر والاباحة ولا خلاف بين هذه الفرقتين من قطع  
 على الخطر وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا في التعليل  
 فمن قال بالخطر كلف لانه اعتقد انه مقدم على قبح مقطوع عليه ومن  
 يقول بالوقف انما كلف لانه لا يامن من كونه مقدما على محظور وقبح القبح  
 قول من ذهب فيما ذكرنا صفة من الفعل الخاتمة في العقل على الاباحة  
 والذي يدل على صحته ان العلم بات ما فيه نفع خالص من مضرة عاجلة  
 او آجلة له صفة المباح وانما يحسن الاقدام عليه كالعلم بات ما فيه  
 ضرر خالص عن كل منفعة فيجب محظور الاقدام عليه والعلم بما ذكرناه  
 ضروري كالعلم ببيع ماله صفة الظلم بحسن ماله صفة الاحسان والافعال  
 واذا قيل كيف تدعون علم الضرورة فيما يخالف فيه من ذهب الى الخطر  
 قلنا لم يخالفوا في الموضع الذي ذكرناه وانما اعتقدوا ان في الاقدام  
 على ما ذكرناه مضرة فلم يحصل لهم العلم بالصفة التي يتبعها العلم بالاباحة  
 وكذلك من توقف لم يحصل له هذا العلم لانه يعتقد انه لا يامن المضرة



في الفضل وبين ما ذكرناه انه لا بد في كل فرع من احكام الافعال من اصل  
مزور في العقل الا ترى ان ماله صفة الظلم لا بد من تبعه في العقل  
وماله صفة الانصاف وشكر النعمة لا بد من وجوبه وكذلك لا بد من ان  
يكون في العقل اصل لا باختياره صفة مخصوصة من الافعال ولا شئ  
يمكن ذكره في ذلك الا ما اشرنا اليه من المنفعة الخالصة ولم يبق الا ان  
يقولوا دلوا على انه لا مضرة فيما ذكرتم من العقل فبني الخلاف قلنا  
المضرة على ضربين عاجلة واجلة فالعاجلة يعلم فقد هالفقد طرق  
العلم بها والتفتن لها العلم ادلة وطرق والمفتن ايضا امارات  
وطرق فاذا فقد كل وجه العلم والتفتن قطع على انتفاء المضرة  
العاجلة ولو لاحقة هذه الطريق لم يعلم انتفاء المضرة عن قترنا  
وتجارنا وكثير من افعالنا ترجح المضرة في الفعل من غير اشارة  
عليه بلحق بظن اصحاب السوء واما المضرة الاجلة ففي العقاب  
واتما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي يجب ان يرد به لو كان  
ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الاجلة  
التي هي العقاب الذي يقتضيه تبع الفعل واذا فقدنا هذا العلم  
قطعنا على انتفاء المضرة الاجلة ايضا فان قيل انتم ممن يعتبر في  
كون الفعل حسنا انتفاء وجوه القبح عنه فمن اين لكم انتفاء وجوه

القبح عن تصرفكم قلنا وجوه القبح معلومة فاذا لم يكن الفعل كذبا  
ولا ظلما ولا ارادة للقبح ولا تحليفا لا لابطاق الى غيره ذلك من وجوه القبح علم  
انه ليس بمسدة لفقد اعلام الله تعالى له بذلك ولا لئله عليه علم انتفاء جميع  
وجوه القبح على ان هذا الضرب من التشكيك قائم في الاحسان وشكر  
النعم واذا كان لنا طريق للعلم بانتفاء وجوه القبح عن ذلك فهو الطريق  
الى غيره دليل آخر وتبادل على اصل المسألة اقامد علمنا حسن النفس  
في الهواء لا بد بحسن ذلك من علمنا لا يجوز ان تكون علمنا الحاجة اليه  
لان ذلك يقتضي حسن كل شئ يحتاج اليه وليس هذا قولا لا حجة في  
بحسن الحاجة وانتفاء وجوه القبح فذلك يعود الى ما قلناه ولا يجوز  
ان يحسن ذلك لدفع مضرة من حيث كان الحى منا ينصرف الى  
يتقن لان هذه المضرة لا تخلو من امرين احدهما ان يفتح استمرار  
كون الحى منا حيا مع هذه المضرة والاخر ان يكون استمرارها لا يفتح  
مع هذه المضرة فان كان الاول فافضل لدفع مضرة قد يفعل للنفع  
وكل فعل حسن لاحد ما فانه بحسن للاخر على انه قد يحسن النفس  
في الهواء الزايد على ما تدفع به المضرة وما دفع حسن ذلك الا كدافع  
حسن اصل النفس وان كان الامر على الوجه الثاني فقد كان يجب  
ان لا يتقن الا عند الضرورة ومعلوم خلافه على ان من اعتل بذلك



انصد على نفسه الاعمال فيجب التصرف في الملك لانه بالنفس قد تصرف في  
ملك غيره من الهوا والآلات نفسه بغير اذن الملك وعبد فاذا اجاز التصرف  
في النفس لبقى الحباة ولا يتلف وهو ملك لله تعالى جاز ان كيف من النفس  
لستى يكون الهوا وسكون الآلات النفس ولا يتلف ذلك وهو ملك له  
فما احد الامر من الاكالا آخر طريقه اخرى وما استدلل به على ذلك  
ان الله تعالى خلق الاجسام مختصة بالطعوم والاراجح ولا بد من ان  
يكون له في ذلك عز من ان البعث لا يقع منه لعقبة ولا رجة بحسن ذلك  
لهما لا خلقها لينفع بها العباد ولا يجوز ان يخلقها على وجه النفع الامع  
انها على الاياحة والحفظ فانفس لهذا العز من ان النفع لا يجوز عليه  
تعالى فلا يمكن القول بانه خلقها للنفع ولا يجوز ان يكون خلقها المضرة  
الغير لان الضر اذا كان غير مستحق ولا نفع ولا دفع ضرر فيه فهو ظلم والظلم  
فيجب لا يقع منه تعالى وان كان مستحقا للكلام في اول ما خلق ولا عاقل  
يستحق العقاب ولا يجوز ان يكون ذلك للنفع الذي يجري مجرى العوض  
لان ذلك يقتضي عدم التكليف ولا يجوز ان يكون للنفع الذي هو دفع الضرر  
لانه تعالى قادر على دفع المضار من دونه ولان الكلام على اول ما يخلق ولا يجوز  
ان يكون النفع فيه هو التكليف لانه قد يحسن ذلك بالتكليف وكان  
ما يتعلق بالتكليف قد يتم من دون خلق الطعوم والاراجح فلم يكن بعد ذلك

الا انه مخلوق لا انتفاع الخلق ولا يكون كذلك الا وطهر ان يتفعلوا به لانه  
من اعتد طعاما ليؤكل حتى قبل فيه انه قد حرم اكله كان ذلك نقصا وخلقه  
ذلك لا انتفاع الخلق لا يقتضي انه تعالى اراد منهم الانتفاع فيكون مربيا  
للمباحات بل المعنى انه تعالى اراد احداثه لوجبه الانتفاع فالارادة متعلقة  
بما خلقه من الاجسام والاعراض دون فعل العبد لانه يجوز ان يخلق  
لهذا الوجه ويخرج العبد من ان يتفعل بسوء اختياره ولا يخرج هو تعالى من  
ان يكون خلق لهذا الغرض ويمكن ان يعرض هذه الطريقة بان يقال انه خلق  
هذه الطعوم وما اشبهها بالنفع الذي هو وجوب تجنب الانتفاع بها  
ليستحق الثواب بذلك والمنافع الآجلة الدائمة فلا قيل هذا تكليف وقد  
يحسن خلق هذه المعاني في الاجسام من غير تكليف فلت الان لم يكن ان  
خلق ذلك بحسن من دون تكليف مكلف ما يرضى بايجاب تجنب ذلك  
للمنافع العظيمة الدائمة فمن ادعى حسنه من دون تكليف فليبه الدلالة  
ولن يجدها واذا قيل ان المنفعة التي اشترى بها آجله غير عاجلة هي  
منفعة على سبيل الجواز فلت هذا غلط فاحش لان المنفعة الدائمة  
العظيمة وان تأخرت فهي اعظم وانفع من العاجلة المنقطعة ومن هذا  
الذي يحترى على ان يقول ان لطاعات والعبادات الشاقة ليست  
بمنافع لنا على الحقيقة ومضى قيل لو كان الامر على ما ذكرتم وقد رتبتم لوجوب



ان يدل تعالى على خطورة ذلك واذا افقدت دلالة الخطر مطلق هذا الوجه  
وذلك ان لمجرد ان يقولوا في العقل خطورة ذلك لانه محظور وان يتصرف  
احد في غير ذلك بلا اذن المالك وما لا يزلون يقولونه الله لو خلق الالوان  
والطعوم والارايح ليستدل بها على حدوث الجسم والتوصل الى معرفته  
تعالى لكان خلق الالوان يعني من ذلك ولا يخرج الى سواه باطل ان الاله  
قد تترادف وتعالى وان اغنى بعضها عن بعض ولا يكون نصيب  
الثاني عينا لان الاول اغنى عنه ومنى قبل لا يمكن ان يعلم الارايح والطعوم  
في الاجسام فيستدل بها على خالقها تعالى الابان يدركها ويتنفع بها  
وهذا برهان الاس الى انها خلقت للانتفاع وذلك انه غير متع ان يدركها  
فلا يتنفع بها اما مخلوقا من شئونها ونفار عنها او الارتفاع الشهوة و  
وجود النفار طريقة اخرى وقد استدل ايضا على ذلك بان كل شئ  
يمكن الانتفاع به من وجهين فخلقه تعالى لينتفع به من احد الوجهين  
يقضي كونه عينا من حيث خلقه على الوجه الآخر وجري خلقه  
له على الوجهين وهو لا يريد ان يتنفع به منه ما جرى خلقه لشيئين يصح  
الانتفاع بهما وعرضه الانتفاع باحدهما في ان خلقه للآخر عيب ليس  
يجري ذلك مجرى ما لم يخلقه مما كان يصح ان يخلقه لينتفع به لان ما لم  
يخلق معدوم والعيب من صفات الوجود وليس القديم تعالى ممن يصل

بفعل الماضي او بوجه الى وجهه كاحد الذي يصح ان يفعل فعلين والغرض في  
احد ما لا تزل عن تعالى من ذلك وقد علمنا ان كون الجسم ذائعا وذا راحة  
وذا لوان في كونه دلالة على ثبات الصانع بجرى مجرى افعال متغيرة فلا يجوز  
سنة تعالى ان يجعله كذلك الا وهو يريد الانتفاع بالكل على سائر الوجوه  
الطريقة يمكن ايضا اعتراضها بالمعنى المتقدم فيقال لم يخلق الطعوم و  
الارايح يمكن الاستدلال بها على الصانع تعالى كما ذكرتم وقد اراد تعالى ذلك  
من المكلفين ويمكن ايضا ان يتنفع بها على وجه الادراك لها والاشد اذا  
بها وعلى وجه آخر وهو وجوب تحجب هذا الانتفاع يستحق بذلك  
الثواب العظيم واراده هذين الوجهين متعددة لتنايفهما فلم يردى الا  
انه يجب ان يكون مريدا لاحد هما من اين قلتم انه اراد وجه الانتفاع  
والاشد اذ دون ان يكون اراد التحجب لاجل استحقاق الثواب فاذا قلتم  
لو اراد التحجب لدل عليه امكن ان يقال لكم قد دل عليه بما في العقل من خطور  
التصرف في الملك الا باذن المالك على ان ذلك يعكس عليكم فيقال لكم ولو  
اراد اباحة الانتفاع لدل على ذلك وقد استدل من قال بالخطورة على صحة  
مذهبه بان المخلوقات كلها ملك لله تعالى ولا يجوز في العقل ان تصرف  
في ملك المالك الا باذنه واباحته فاذا افقدنا الاذن والاباحة قطعنا على  
الخطورة وهذه الطريقة عليها يقولون وبها يصولون ولما عجزوا بها



أحد ما أن الدليل العقلي الذي ذكرناه أقوى في الدلالة على الأذن والباطن من السمع  
 فإذا حسن التصرف بالأذن السمع فهو بان يحسن بالدليل العقلي على شيء  
 ما ذكرناه أن أحدنا لو وضع الماء على الطريق على وجه مخصوص قد حوت  
 العادة بأنه لا باحة لكان ذلك أقوى في الإباحة من الأذن بالقول كذلك  
 لو حضر الطعام وانعد الضيف على المائدة لكان ذلك أقوى من أذنه بالقول  
 ولو أشار إلى تناول الشيء لكان كالأذن بالقول وما يمكن أن يذكر هاهنا أن  
 ما يملكه أحدنا لا بد من كونه من قاله ونشأ ولو ملكنا ما ليس هذه حاله يمكن  
 من غير تناوله من دون أذنه وما يملكه تعالى هذه من أين أن التصرف  
 فيه لا يجوز إلا بأذنه وبعبارة أخرى قولنا فيما خلقه الله تعالى أنه ملكه  
 أنه يقدّر على التصرف فيه بالأذن أو غيره وليس هذا هو المراد في دليل المراد  
 أنه يتصرف فيه بغيره المنافع وكذلك قيل بما فات الانتفاع به كالميتة  
 وغيره أنه ليس بملك وقد علمنا أن في تصرفنا في منافع الغير تصرفنا في المنفعة  
 فوجب كونه ظل الآل أن يعلم بأذنه أن هناك نفعاً هو إحدى عيننا لا يتنازل  
 فيما يملكه تعالى فإن قيل قد يحسن منافع البرية من النفع لما لم تكن ملكه  
 ويقتض ذلك في الملك وليست العلة الآلة الملك وقد أذن قلنا  
 النفع إذ حصل له مع البرية اختصاص يجري مجرى حيازة الملك لم يكن  
 لنا منعه منه لما فيه من الأضرار بها فاما الجواب الثاني فإن العلة

في فتح التصرف في ملك غيرنا ليست ما ذكره بل هي أنه تصرف فيما يضره  
 من ملكه بغير أذنه وهذا غير موجود في ملكه تعالى والذي يدل على أن العلة  
 ما ذكرناه أنه قد يحسن من أحدنا أن يتدخل بطل مجايط غيره بغير أذنه وإن  
 ينظر في سائر المصنوعات بغير أسرار وكل ذلك تصرف في ملك الغير بلا أذنه وإنما  
 حسن من حيث انتفاء الضرر عنه ويوضح ما ذكرناه أن من أباح طعامه  
 فالتناول منه ملك لصاحبه والأذن لم يثبت في انتفاله عنه وإنما حسن  
 التصرف لئلا المضرة الأخرى أن المادون له لو علم أن الضرر مع الأذن  
 ثابت لم يحل له التناول وأعلم أن الأملاك لها أصل في العقل وليست  
 بموقوفة على السمع لأن من كان شيئاً وثبتت يد عليه فقد ملكه ولم يحسن  
 لغيره أن يتصرف فيه إلا بأذنه وقد يحسن مع هذا الاختصاص وثبت  
 اليد التصرف من غير أذن وذلك مثل أن يتوجه للتصرف على صاحب البيت  
 حتى يخرجه من مثل أن يفضله درهما في ملكه ما يبدد سدة من كل شيء  
 فإن له أن يتناول بغير أذنه من ملكه ذلك المثل ويجري المثل في هذا  
 الباب مجرى العين في جواز التناول المثل من حيث صار حقاً من جوقه  
 فإن قيل ما كيفية الاستحقاق العقلي قلنا هو على ضربين أحدهما  
 استحقاق عين والآخرة استحقاق بدل فاما استحقاق العين فكما العصب  
 للشيء المعين واما استحقاق البدل فمثاله أن يغترب رد المصنوب



بعينه فيلزم بدله فان كان له بدل بسببه مسدود في الاخر الحق المقصودة تعلو  
وجوب الرد بالبدل وجرى مجرى العين فان لم يوجد له بدل من صفة  
فلا بد منه من مراضاة ومصلحة وما يجري مجراها واعلم ان وجوه الاحتجاج  
العقلية لا تخرج على طريق الجملة عن وجهين احدهما الانكشاف والاثبات  
والآخر العقود والمعاوضة ويدخل في العقود الوديعة كما يدخل في الانكشاف  
ضروب العقود وفي الاثبات الغصب الذي يجري معه العين وبقيت  
على ملكها بتنازلها وسعد منها وقد استحق على ما تقدم العين مرقرة و  
البول اخرى فاما الموارث والقائم فلا يشبه في انها اسباب شعبة  
خارجة عن العقل وكذلك التفقات والحبات عقلية وان كانت  
شرطها شرعية والاحتقاق في العقل له وجهان احدهما في العين  
والآخر في الدائم والثابت في الاعيان ينقسم الى قسمين احدهما ان ثبت  
معينها كالفصوب والاعيان بانية والآخر بالصفة وهو وجود المثل  
الذي تقدم ذكره ولما ثبت في الدائمة فهو وجوب الحق مع انتفاء  
تعلقها بالعين لان من عليه دين اذا كان واجدا للمال في غير يده يعلم  
الحق ثابت عليه وكذلك للفلس الذي يرجح ان يجده المال لا الاحتقاق  
ثابت هاهنا وان لم يكن في عين مخصوصة **باب**  
**في الثاني المستحب للمال اهل عليه ما دليل** اعلم ان قومنا غفلوا اندهوا

الى ان الثاني لا دليل عليه كاثباته على المنكر ولا دليل على من نفى  
بنوة مدع النبوة وكما لا دليل على من نفى كونه عالما بنفي وبهم من ذهب  
الى ان نافي الاحكام العقلية عليه الدليل وليس ذلك على نافي الاحكام  
الشرعية والصحيح ان على كل نافي بحكم عقلي او شرعي الدليل والذي  
يدل على ذلك ان الثاني مخبر عن اعتقاده ومذهبه في انتفاء الحكم فلا بد  
اذا لم يكن ذلك ضروريا من ان يبين وجهه وطريقه من اى وجه وجب  
اعتقاده وجرى النفي في المذهب والاعتقاد مجرى الاثبات في وجوب  
اقامة الدليل على كل واحد منهما وانما لم في الاثبات الدليل لانه  
مذهب واعتقاد يجب بيان وجهه لانه اثبات في النفي مثلك  
له في هذا الحكم واعلم ان الطرق التي تثبت منها العلوم سواء  
كانت ضرورية او استدلالية يدخل فيها طريقة النفي كالادراك  
لما كان طريقا للعلم الضروري صار بعينه طريقا للنفي المدرك  
وكذلك الاخبار لما كانت طريقا الى العلم بالبلدان وما اشبهها صار  
نفيها طريقا الى نفي بلده زائدة وحادثة زائدة على ما عرفناه ولهذا  
تنفي الصفات عن الذات بانتفاء احكامها وينفي النبوة عن مدعيها  
لانتفاء العلم المجزئ ونفي وجوب صوم شهر زايد على شهر الصوم صلاة  
زايدة على خمس لانتفاء دلالة التعبد بذلك ولعل ذلك انما اشكل



من حيث قولنا في الاستدلال على النفي فظن ان ذلك ليس بدلالة وقد يكون  
الدلالة نفيًا وإثباتًا وليس نفي العلم بالحكم مجرى نفي الحكم لان نفي العلم  
يقضي الشك والتوقف ولا دليل على الشك لانه خال من الاعتقاد  
والذهاب والنافي ذاهب الى شئ بعينه اعتقده فعليه اقامة الدليل  
فاما ما تعلقوا به من انه لا يثبت على المنكر فذلك طريقه الشرع دون  
العقل ولا ينافيما يقتضيه العقل لو كان لا يثبت عليه لما احتاج الى  
لانها تجري في راءه ساحة وقطع خصوصية مجرى اليقينة على ان كون الشئ  
في يد المنكر مجرى مجرى اليقينة لانه لو لم يكن في يد مجرى المدعى الآخر  
في الحاجة الى يثينة واما استحباب الحال فعند التحقيق لا يرجع المتعلق  
الى انه اثبت حكما بغير دليل لانهم يقولون ان الراي لما في الصلوة قد ثبت  
قبل رويته له بالاجماع وجوب مضيقه في الصلوة فيجب ان يكون على هذه  
الحال مع روية المآ وهذا جمع بين حالين في حكم من غير دلاله جامعة لاث  
الحالين مختلفتان من حيث كان غير واحد للمآ في احدهما واحدا  
له في الاخرى فكيف يسوى بين الحاليتين من غير دلاله واذا كنا اثبتنا  
الحكم في الحال الاولى بدليل فالواجب ان ينظر فان كان ذلك الدليل تارة  
الحالين سويًا بينهما فيه وليس هاهنا استحباب حال وان كان تارة  
الدليل انما هو الحال الاولى فقط فالحال الثانية عارية من دليل ولا يجوز

اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحال مع الخلو من دلاله مجرى  
لو حلت من دلاله فاذا لم يجز اثبات الحكم الاولى لا بدليل فكذلك الثانية  
وجرت الحالان مجرى مسالتين في انه لا بد من دليل يحجها او اختصاصا  
كل مسألة بدلالة فان قالوا ثبت الحكم في الحال الاولى يقتضي استمراره  
الا منع لان ذلك لو لم يجب لم يعلم استمرار الاحكام في موضع من المواضع  
وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري  
مجره من الحوادث فيجب استحباب الحال مالم يمنع مانع فلت لا بد  
من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية  
اثباته وهل اثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل  
تعلق بشرط مراعي او لم يتعلق وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال  
الاولى انما يثبت بشرط فقد المآ والمآ في الحال الثانية موجود وانعقدت  
الائمة على ثبوته في الاولى واختلفت في الثانية فالحالان مختلفتان  
ولا بد من دلاله على كل واحدة منهما وقد ثبت في العقول ان من شاهد  
زاوية الدار ثم غاب عنه انه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار  
الا بدليل متجدد ولا يجوز استحباب الحال الاولى وصار كونه في الدار  
في الثانية وقد زالت الروية بمنزلة كونه وفيها مع فقد الروية فاما  
القضا بان حركة الفلك وما يجري مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك



معلوم بلا دالة وعلى من ادعى ان نفيه المآل تغير الحكم الدلالة وبمثل ذلك  
 نجيب من قال نجيب ان لا يقطع بخبر ناعن مكره وما جرى مجراها  
 من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد في القطع على الاستمرار  
 من دليل اما عاده او ما يقوم مقامها وكذلك كان من يجوز انقاض العاد  
 في كل الاحوال يجوز من ذلك ما لا يجوز غير من يمنع ذلك ولو كان البلد  
 الذي خبر ناعنه على ساحل البحر يجوز نازواله لغلبة البحر عليه الا ان يمنع  
 من ذلك خبر متواتر بالدليل على ذلك كله لا بد منه فاما القول باقل ما قيل  
 في المسألة من حيث كان الاجماع ثابتا فيه والزيادة لا دليل عليها ففي وجوبها  
 فهو صحيح اذ ابنى على ما قدمناه من الاستدلال على نفي الحكم بنفي الدلالة عليه  
 اذ اكان من الباب الذي كان حارجا ان يكون عليه دلالة مضمومة وليس  
 يختص ذلك باقل ما قيل فيه بل في كل حق اختلف في ثبوته وهو مما يجب اذا  
 كان ثابتا وجود دلالة عليه فاذا قيل لم يجب النفي لعدم دليل الاثبات  
 ولم يجب الاثبات لعدم دليل النفي قلت لا بد لكل مثبت او نافي من  
 دليل على ما نفاه او اثبته غير ان الثاني لا يرد على الدليل انه لو كان ثابتا  
 لوجب ان يكون عليه دلالة قاطعة يمكن ان ينفيه من حيث انتفى الدلالة  
 عليه وصار انتفاء الدلالة هاهنا دليلا كائنا على النفي وليس كذلك  
 الاثبات لانه لا بد فيه من دلالة هي اثبات لا يرجع الى طريقة النفي

حتى يقال لو كان مستقيا كان على انتفاءه دليل فاذا فقد قطعنا على ثبوته  
 لان الفرق بين الامر بين بين بمسائل كثيرة منها اننا كلنا نقطع في  
 شخص بعينه على انه ليس بنبي لفقد العلم المعجز الدال على نبوته ولا  
 يحتاج الى غير ذلك في نفي نبوته ولا يجوز قياسا على ذلك ان نثبت  
 نبوة شخص آخر من حيث فقدنا الدليل على انه ليس بنبي بل لا بد في  
 اثبات نبوته من دليل لا يرجع فيه الى النفي ومن ذلك اننا نفي صلاة  
 سادسة ورجوب صيام شهر رايده على شهر الصيام من حيث فقدنا  
 دلالة وجوب ذلك وهو من الباب الذي سمي كان واجبا فلا بد من دلالة  
 على وجوبه ومن ذلك اننا نفي بلدا زائدا على ما عرفناه من البلدان  
 من حيث لو كان موجودا لخبر ناعنه فجعل الطريق الى نفيه نفي الخبر  
 عنه ولا يجوز اثبات بلد بان يقول لو لم يكن ثابتا لخبر ناعن فقد  
 وكذلك نفي وقوع فتنة عظيمة في الجامع يوم الجمعة لفقد الخبر عنها  
 ولا يثبت هذه الفتنة من حيث ارتفع الخبر عن انتفاءها لان نقل  
 الاخبار احدا لا دلالة فاعتبر في الامور نفي ورودها باثباتها ولم يعتبر  
 في اثباتها نفي ورودها بنفيها وقد كنا قد ما املينا مسألة استقصينا  
 فيها الكلام على هذه النكته وتبين ان هذه الطريقة تقتضي اثبات  
 ما لا يتناهي من الادلة لاننا نفي ما لا نهاية له فلو احتجنا في كل نفي





الى دليل هراثبات لان الاثبات المثبتة متناهية فيوز اثباتها لان  
 طريق النفي بل بادلة اثبات متناهية فان قيل فيجب الاستدلال  
 على نفي الحكم الشرعي بنفي الدلالة عليه الا على الذين فقتوا الادلة  
 وغاصوا على اعماقها حتى يصح ان ينفيها متى لم تكن لهم ظاهرة قلنا  
 كذلك هو ومن لم يكن عالما ومنه يجب ظهور الادلة له لا يجوز ان  
 يعتمد هذه الطريقة **واما الاستدلال ببرآة الذمة** فتما يمكن  
 الاعتماد عليه لان تعلق الحق بالذمة عقلا او شرعا يحتاج الى سبب  
 استحقاق فاذا ادعى النظر الى فقد سبب الاستحقاق علم برآة الذمة  
 ولو لاحقة هذه الطريقة لما علم العقل لبرآة ذمهم من الحقوق ونحن  
 الان قاطعون كتابنا هذا فقد انتهينا فيه الى الامد المقصود والمغزى  
 المطلوب والى الله تعالى الرغبة في ان يغفر لنا ان كان جرى فيه  
 ما اعتمدناه ولا اردناه وان يوفقنا بقاء على ما وافق الحق ونضره وكشف  
 عن قناعه واظهره ولا يتجملنا بشئ مما سطرناه وذكرناه عند الموافقة  
 يوم الحساب ونشر الكتاب ان الله سميع مجيب **هـ**  
 ووافى الفراغ من تصنيف هذا الكتاب يوم الجمعة حادي عشر من  
 شوال سنة ثلثين واربعمائة

كتبه العبد الفقير الضعيف ابن ابي سعيد البوضر الشريفي في رابع عشد  
 محرم الحرام سنة تسع وستين وثمانمائة  
 سادته وصدا على الخ



